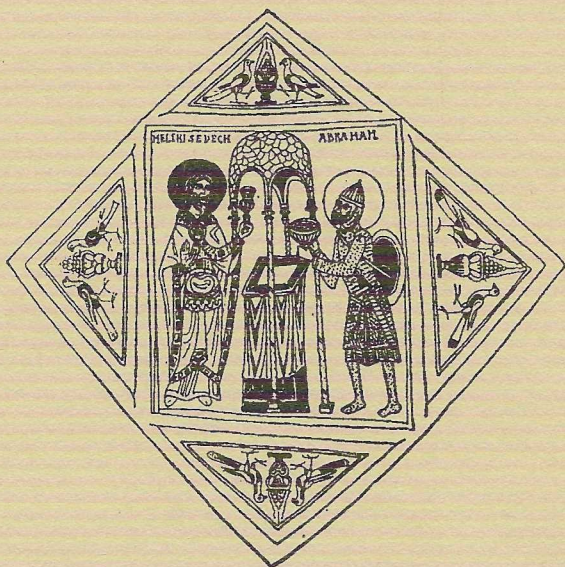


La Règle d'Abraham



Revue semestrielle

N° 28

Décembre 2009

ARCHÈ



Le sein d'Abraham

PATRICK GEAY

L'Unicité de l'Être dans l'école d'Ibn 'Arabî
et chez Jean Scot Érigène

*

PHILIPPE LEFEBVRE

Libres propos sur la Trinité.
L'Ancien Testament révèle-t-il un Dieu trinitaire ?

*

OLIVIER DELCASTEL

Un grand traité de soufisme du Cheikh al-'Alawî

*

Comptes rendus

La Règle d'Abraham

Millat Ibrâhîm

Revue semestrielle d'herméneutique

Principalement consacrée à l'étude des traditions ésotériques
issues des trois Révélations monothéistes

Les textes publiés n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs

Directeur de la Rédaction
PATRICK GEAY

Secrétaire général
RICHARD LAMARCHE

RÉDACTION - SECRÉTARIAT
"La Tuilerie" - 51140 MUIZON (France)
Téléphone 03 26 02 97 07 / Télécopie 03 26 02 98 44
www.regle-abraham.com

ABONNEMENTS - ÉDITION - DIFFUSION
EDIDIT

4, rue Basfroï - 75011 PARIS
Tél./Fax 01 48 87 42 98
www.editionsarche.com

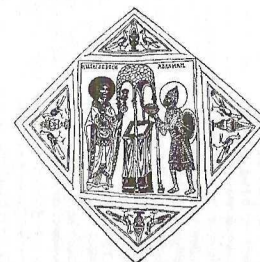
Prix du numéro : France 13 € ; Étranger 15 €.
Abonnement d'un an (2 n°s) : France/Europe 24,50 €.
Autres pays : 26 €.
Abonnement de soutien : 46 €.

13^e année
La revue paraît en Juin et en Décembre

Secrétaire de Rédaction : STÉPHANIE LAMARCHE

Mise en pages : PCA

Impression : Imprimerie Ingraf s.r.l. - Milano



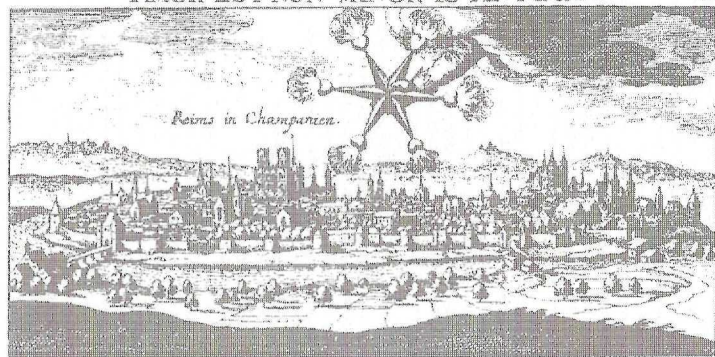
La Règle d'Abraham

N° 28

Décembre 2009

Sommaire

PATRICK GEAY L'Unicité de l'Être dans l'école d'Ibn 'Arabî et chez Jean Scot Érigène.....	3
PHILIPPE LEFEBVRE Libres propos sur la Trinité. L'Ancien Testament révèle-t-il un Dieu trinitaire ?	12
OLIVIER DELCASTEL Un grand traité de soufisme du Cheikh al-'Alawî	49
Comptes rendus	63



Nullus in hoc ordo servatur, Amice, libello: Ultimus et primus sunt in amore pares.

In diesem Buch, freund, nichts in acht, Du seist der Erst oder der Letzt,
Ist kein sonderlich Ordnung gemacht, In gleicher Lieb du mich ergetzt.

É D I T O R I A L

Avec cette étude sur l'Unité de l'Être nous poursuivons notre travail de comparaison inter-traditionnelle au plan métaphysique.

Philippe Lefebvre (univ. de Fribourg) esquisse ensuite une reprise de l'immense question de la présence de la Trinité dans l'Ancien Testament. Parce qu'il est logiquement impossible de réserver la révélation de ce mystère originel au seul monde chrétien, il semble indispensable de montrer en quoi la dimension trinitaire est nécessairement structurelle, supra-temporelle et universelle, comme d'autres recherches pourront le montrer.

On trouvera enfin pour clore ce numéro le florilège d'un maître ouvrage du Cheikh al-Alawî, écrit vers 1910.

P. GEAY

L'UNICITÉ DE L'ÊTRE DANS L'ÉCOLE D'IBN 'ARABÎ ET CHEZ JEAN SCOT ÉRIGÈNE

Loin des partisans actuels du choc des civilisations et plus précisément d'une soi-disant opposition radicale entre Christianisme et Islam, T. Izutsu avait autrefois justement avancé que la doctrine de la *wahdat al-wujud* (Unité de l'Être) pourrait favoriser l'établissement d'un véritable accord spirituel entre l'Orient et l'Occident¹. Dès lors qu'un tel accord ne peut survenir qu'au seul plan métaphysique, nous souhaiterions montrer ici en nous appuyant principalement sur Ibn 'Arabî et J. Scot Érigène en quoi, sur ce point précis, une profonde analogie peut être observée.

Nous ne nous arrêtons pas pour commencer sur le problème de la traduction à donner à cette expression arabe², ni sur le cheminement historique de celle-ci dans le soufisme, notre intention étant simplement d'en rappeler la signification exacte.

Bien qu'elle n'apparaisse pas comme ont le sait chez Ibn 'Arabî mais seulement, pour la première fois, chez Qunawî³,

1. T. Izutsu, *Unité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, Les Deux Océans, 1981, pp. 49-50.

2. À ce sujet, cf. R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, Vêga, 1983, p. 17, n. 4.

3. Cl. Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du Souffre Rouge*, Gallimard, 1989, p. 249.

cette notion capitale selon M. Chodkiewicz « ordonne toutes les perspectives »⁴ de son œuvre. Elle affirme que l'être des créatures est l'Être même de Dieu et qu'il n'y a par conséquent qu'une seule Réalité, une parfaite Non-Dualité excluant toute distance ontologique entre les êtres et l'Être, la vie du monde étant la manifestation actuelle directe de la Vie divine⁵. Selon Ibn 'Arabî :

Il n'y a dans l'existence rien d'autre qu'Allah, Ses attributs, et Ses actes. Tout est Lui, par Lui, procède de Lui, revient à Lui ; et, s'Il Se voilait à l'univers ne fût-ce qu'un clin d'œil, l'univers cesserait d'un seul coup d'exister car il ne subsiste que par Sa protection et Son regard⁶.

Pour autant, l'univers comme théophanie ne possédant pas d'autonomie existentielle, il n'est pas possible, contre tout panthéisme, d'affirmer qu'il est tout ce qu'est Dieu car, point essentiel, « Son apparition est une occultation », dit encore Ibn 'Arabî⁷. Qui plus est, la Réalité divine étant spirituelle, elle ne peut être limitée à l'aspect sensible de la Nature, du moins au sens banal de ce terme, nous y reviendrons. C'est en fait la Nature qui est Dieu et non Dieu qui est la Nature. Cela, d'autant plus que Dieu est Un, alors que la multitude des êtres ne semble formée en apparence qu'une diversité éparse de phénomènes dissociés. En outre, toute manifestation théophanique implique nécessairement une auto-limitation (occultation) du divin, qui ne saurait refléter toute son infinie richesse.

Autre point important, malgré l'illusion nous faisant apparaître le monde comme séparé de Dieu et extérieur à Lui, l'univers se trouve plutôt, selon cette doctrine, contenu en

4. Introduction à *l'Épître sur l'Unité Absolue* de Balyani, Les Deux Océans, 1982, p. 25.

5. Pour des raisons que nous allons indiquer, cela n'a rien à voir avec du panthéisme.

6. *Épître des Lumières*, cité par M. Chodkiewicz dans *Le Sceau des Saints*, Gallimard, 1986, pp. 184-5.

7. *Ibid.*

Dieu, puisqu'il n'y a rien en dehors de ce dernier. Il faudrait ici (*LRA*, n° 27, p. 20) faire réintervenir une autre référence doctrinale, celle de l'Imaginal⁸ (*Khayâl*), d'après laquelle le monde est considéré comme un Songe que forme l'attribut divin *al-Muṣawwir* : "Celui qui imagine". Ici encore et d'une manière encore plus perceptible, l'étoffe dont est fait l'univers procède directement sans aucune discontinuité ontologique de l'Essence divine elle-même. Le grand disciple d'Ibn 'Arabî que fut l'émir Abd el-Kader exprime parfaitement cette idée.

Sache qu'il n'y a pas, d'une part, une Essence divine et, d'autre part, des essences propres aux créatures qui seraient indépendantes, subsistant par elles-mêmes, et auxquelles Il n'aurait pas conféré l'être. Il n'y a rien d'autre que l'Essence divine. C'est Elle qui est l'essence des créatures sans se multiplier ni se diviser et, réciproquement, les essences des créatures sont identiques à l'Essence divine⁹.

Nous n'examinerons pas ici les applications multiples de cette vision contemplative relativement au fait qu'elle engendre chez l'homme réalisé une perception "dématérialisée" de la Nature comme flux interne de l'Imagination de Dieu.

On remarquera au passage que la méconnaissance de celle-ci chez Spinoza et Malebranche est ce qui aura empêché la résolution du problème de l'espace. D'un côté, Spinoza, en faisant de l'étendue un attribut de Dieu, suggère l'impression grossière d'un épanchement externe de la divinité elle-même : « Dieu est chose étendue », de l'autre, Malebranche en contestant fort justement ce dernier dans ses lettres à Dortous de Mairan (3^e) distingue bien ce qu'il appelle l'étendue intelligible (ou idée divine d'étendue) de l'étendue créée, mais on ne voit pas où se tient le *lieu* de cette création dont le véritable milieu se trouve en réalité dans l'Imaginal.

Cette brève présentation de la doctrine de l'Unité de

8. Voir à ce sujet notre ouvrage *Hermès trahi*, Dervy, 1996, chap. 10.

9. *Écrits spirituels*, Seuil, 1982, p. 89.

l'Être dans le contexte islamique du soufisme suffira à justifier, suivant une démarche que nous avons exposée ailleurs¹⁰, la comparaison avec l'expérience métaphysique de Scot Érigène¹¹. Malgré son antériorité (mais la chronologie importe peu ici) nous trouvons chez ce dernier une vision de l'Unicité de l'Être, qui bien que formulée différemment correspond rigoureusement à celle d'Ibn 'Arabî. La reprise de plusieurs extraits s'impose ici, non seulement afin de justifier cette comparaison mais aussi pour rappeler la très haute qualité d'expression d'Érigène. Comme chez Ibn 'Arabî nous retrouvons l'idée fondamentale de l'uni-multiplicité de Dieu qui est « une unité multiple en soi »¹² : « tous les existants existent déjà à l'état présent en Lui »¹³ ; « tous les existants, dont nous avons dit précédemment que tous sont à la fois éternels et créés, coïncident avec Dieu lui-même »¹⁴. Mais voici quelques longs passages dans lesquels Érigène concentre à merveille son enseignement sur le sujet.

Nous devons alors admettre sans le moindre doute que Dieu est tout sous tous les rapports, que Dieu est tout en tous, que Dieu est à la fois créateur et créé, que Dieu est à la fois le sujet qui voit et l'objet qui est vu, que Dieu est le temps et l'espace, que Dieu est non seulement l'essence de tous les existants, mais qu'il est également la substance et l'accident de tous les existants, et, pour parler en bref, que Dieu est à la fois tout ce qui existe au

10. Voir notre article « Pour une métaphysique du comparatisme », *LRA*, n° 26, 2008.

11. *De la division de la nature*, PUF, 1995, Livre III. Notre comparaison se situe dans une toute autre perspective herméneutique que celle très discutée, de Ch. Mopsik dans *Les grands textes de la cabale*, Verdier, 2002, II, chap. IV.

12. *Ibid.*, Livre III, p. 60.

13. *Ibid.*, p. 161.

14. *Ibid.*, cette manière de qualifier d'éternel les existants permettrait de reprendre la vieille question de l'éternité du monde dans une perspective métaphysique en s'appuyant notamment sur la notion clé d'éccéité.

sens véritable du mot et tout ce qui n'existe pas, que Dieu est à la fois essence suessentiel dans les essences et substances supra substantielles dans les substances, que Dieu est créateur comme Dieu transcendant à toutes les créatures et que Dieu est créé comme Dieu immanent à toutes les créatures, que Dieu subsiste comme sous-jacent à toutes les créatures, que Dieu commence à exister à partir de Lui-même, que Dieu se meut Lui-même et que Dieu se meut par Lui-même, que son mouvement est orienté vers Lui-même et qu'il trouve son repos en Lui-même, que Dieu se multiplie à l'infini en Lui-même par sa procession dans les genres et dans les espèces, mais que Dieu n'abandonne pas pour autant la simplicité de sa nature propre, enfin, que Dieu ramène vers lui la série infinie de ses multiplications ; car tous les existants ne font qu'un en lui¹⁵.

[...] Nous devons donc comprendre que Dieu et la créature ne constituent pas deux réalités distinctes l'une de l'autre, mais constitue une seule et même réalité. Car c'est par un concours mutuel que la créature subsiste en Dieu, et que Dieu se crée sous un mode extraordinaire et inexprimable dans la créature, en se manifestant lui-même ; le Dieu invisible se rend alors visible et le Dieu incompréhensible se rend compréhensible, le Dieu caché devient révélé et le Dieu inconnaissable devient connaissable, le Dieu dépourvu de forme et de figure adopte une forme et une figure, le Dieu suessentiel devient essentiel et le Dieu supra naturel devient naturel, le Dieu simple devient composé et le Dieu dénué d'accidents devient sujet aux accidents et accident même, le Dieu infini devient fini et le Dieu incirconscrit devient circonscrit, le Dieu qui subsiste au-delà du temps devient temporel et le Dieu qui subsiste au-delà du lieu devient local, le Dieu créateur de tous les existants devient créé dans tous les existants et le Dieu producteur de tous les existants devient produit dans tous les existants, le Dieu

15. *Ibid.*, p. 165-6.

éternel commence à exister et le Dieu immobile commence à se mouvoir à travers tout ce qui existe, et Dieu devient tout en tous ¹⁶.

Enfin, ce propos de Jean Scot qui vient confirmer le rapprochement avec Ibn 'Arabî concernant la dimension intradivine du processus de Création/manifestation.

Dieu n'emprunte donc qu'à sa propre nature les substrats de ses théophanies, c'est-à-dire de toutes les apparitions divines, puisque tout ce qui existe a été créé à partir de Lui et par Lui, en Lui et pour Lui. Nous devons donc en conclure que la matière à partir de laquelle Dieu a créé le monde, comme on peut le lire dans l'Écriture sainte, a elle aussi été créée par Lui et en Lui, et que Dieu Lui-même subsiste dans la matière, pour autant qu'on puisse considérer la matière comme dotée d'être ¹⁷.

Toute réalité subsiste donc fondamentalement en Dieu :

la substance propre de l'homme coïncide avec sa notion précontentue dans la Pensée de l'Artiste divin, qui a connu tous les existants en Lui-même ¹⁸.

Ici la « notion » de l'être coïncide encore très précisément avec les prototypes immuables (*A'yanuha al-thabita*) « tels qu'ils sont dans la science divine », suivant l'Émir Abd el-Kader ¹⁹.

Dans l'opération de création des êtres, Dieu ne découvre donc pas ce qu'Il sait être connu de Lui de toute éternité, comme faisant partie de son Être. La condition de créature existenciée n'est ainsi qu'une modalité, un "déplacement", un passage de l'Intérieur vers un Extérieur qui pour autant ne sort pas de Dieu.

Bien qu'il n'ait peut-être pas retiré toutes les conséquences de la doctrine de l'Unicité de l'Être, notamment en ce qui

16. *Ibid.*, p. 167.

17. *Ibid.*, p. 168.

18. *Ibid.*, PUF, 2000, Livre IV, p. 93.

19. *Écrits spirituels*, p. 89.

concerne la prédestination ²⁰, il convient d'insister sur le fait que sa compréhension de cette doctrine n'est pas tant le fruit ici d'une spéculation rationnelle que d'une expérience contemplative que vivront pour le moins de la même manière les maîtres orientaux de l'école d'Ibn 'Arabî.

Non retrouvons dans l'Occident médiéval d'autres formulations remarquables quoique assez rares de l'Unicité de l'Être, chez Maître Eckhart par exemple lorsqu'il affirme

dans l'amour dont Dieu s'aime Lui-même, en Lui, Il aime aussi toutes les créatures [...] non en tant que créatures mais en tant qu'elles sont Dieu ²¹.

On remarque ici que l'Unicité de l'Être est aussi au fondement de l'Amour universel en tant que Principe d'Union ²². Dans un fameux passage des Évangiles, le Christ l'exprime de façon parabolique lorsqu'il dit : « dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ses plus petits de mes frères, c'est à moi

20. Jean Scot écrivit un traité sur ce sujet dans lequel il s'opposa au moine Godescalc, une quinzaine d'années avant *De la division de la Nature*, afin de défendre « la notion de liberté humaine » comme le rappelait Marta Cristiani, « la notion de loi dans le "De praedestinatione" de Jean Scot », *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, éd. Du CNRS, 1977, p. 284. Bien que la question des causes primordiales, des prototypes principaux et des prédestinations occupent une place centrale dans le livre II du *Periphyseon* (cf. à ce sujet la note 5 de F. Bertin, *De la division de la Nature*, PUF, 1995, Livre I et Livre II, pp. 424-5) Jean Scot ne semble pas rentrer dans le détail des prédispositions spécifiques, des tendances particulières individuelles propres aux êtres et à ce que contiennent leurs prototypes, restant très général, du fait qu'il est impossible pour lui de définir la quiddité de l'*ousia* (Livre I, p. 134). Pourtant, il y avait là de quoi invalider l'idée d'une liberté radicale de l'homme qui agit en fait selon son prototype et selon le Décret divin ; voir sur ce point, Abd el-Kader, *Écrits spirituels*, p. 141-3, pour lequel les actes des créatures sont clairement les actes de Dieu et réciproquement, *ibid.*, p. 91. Mais une élucidation complète de ce problème nécessiterait d'autres développements.

21. *Traité et sermons*, G-F, 1993, p. 387.

22. Cf. notre article « La fonction cosmologique de l'Amour », *LRA*, n° 27, 2009.

que vous l'avez fait » (Matthieu 25 : 35-40). Parce qu'il est la Vie même des êtres, ce qui les atteint, atteint aussi, d'une certaine manière, l'Être caché en eux.

De cette doctrine émane aussi conjointement la manière de comprendre la Loi dans le soufisme. La « *Wahdat al-Wujûd* [...] met en évidence l'axe centrale de l'enseignement spirituel akbarien²³ : la miséricorde pour les êtres, en conformité avec celle du Prophète pour sa communauté, qui découle à son tour de celle du Créateur pour sa création »²⁴.

Mais c'est au point de vue de la réalisation spirituelle que les effets de l'Unité de l'Être sont les plus considérables, en ce qu'elle rend possible la résorption de la créature conditionnée dans l'inconditionné.

Puisque la frontière ontologique entre l'homme et Dieu n'est pas étanche, puisqu'il y a « identité de fond (*grunt*) entre l'essence de l'âme et l'essence de Dieu » écrit P. Gire en rapportant l'enseignement d'Eckhart²⁵, une « percée de l'âme dans la Dêité »²⁶ devient possible. Quelle que soit la manière de formuler une telle possibilité, dès lors qu'elle repose sur une structuration métaphysique universelle du rapport des êtres à l'Être, nous retrouvons des propos logiquement et obligatoirement très proches d'une tradition spirituelle à l'autre, voire identique, malgré l'opposition de ceux qui au nom d'un certain "nationalisme" religieux, redoute ici de se perdre ou de s'éloigner d'une forme révélée qu'il ne s'agit pourtant pas de nier, puisque les formes ont aussi un statut théophanique.

Lorsque l'émir Abd el-Kader écrit par exemple « je suis Dieu, je suis créature, je suis Seigneur, je suis serviteur [...],

23. Allusion au shaykh al-Akbar (le plus grand des maîtres) : Ibn 'Arabî.

24. Cyrille Chodkiewicz, « La Loi et la Voie », dans Ibn 'Arabî, *Les Illuminations de La Mecque*, Sindbad, 1989, p. 194-5. On rappellera ici qu'en Islam le Tout Miséricordieux (*Ar-Rahmân*) enveloppe tous les Noms divins.

25. P. Gire, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Cerf, 2006, p. 337.

26. *Ibid.*

tout être est mon être ; je suis le Seul, je suis l'Unique »²⁷, il dit ce que Eckhart ou Çankara aurait pu dire²⁸.

Une doctrine spirituelle universelle est donc non seulement possible, elle est nécessaire du fait même de l'Unité de la Réalité divine, nier cette doctrine reviendrait à nier la Vérité et la capacité humaine d'y avoir accès au nom d'un "protectionnisme" théologique doublé d'une crispation égoïque redoutant au fond le dépassement de ses propres limitations.

Maintenir une distance définitive et infranchissable entre l'humain et le divin s'avère donc incompatible avec les arcanes les plus intérieurs du Monde métaphysique.

Patrick GEAY

27. *Op. cit.*, p. 177.

28. Dans son travail de comparaison souvent remarquable entre Eckhart et Çankara (*Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, Payot, 1996), R. Otto chercha à les affronter (p. 207) de manière assez confuse au sujet du statut d'Atman, qui n'est certes pas l'âme individuelle mais correspond davantage à ce que Guénon appelait l'« Esprit Universel » et auquel doit chercher à s'identifier précisément le moi, cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Édit. Traditionnelles, 1981, chap. 2 ; sachant que suivant ce que nous avons indiqué plus haut, selon Ibn 'Arabî, « la réalisation est un changement d'"attributs" non pas "d'essence" », cf. *Le livre de l'extinction dans la contemplation*, Les Éditions de l'Œuvre, 1984, p. 12.

LIBRES PROPOS SUR LA TRINITÉ. L'ANCIEN TESTAMENT RÉVÈLE-T-IL UN DIEU TRINITAIRE ?

Dans ces quelques lignes, j'aborde un dossier qui mériterait de longs développements et beaucoup de discussions avec divers spécialistes : biblistes, dogmaticiens, historiens des religions, philosophes... Je me contenterai ici de poser quelques questions et d'amorcer une enquête qui, à mon sens, devrait être reprise aujourd'hui avec ampleur et sérieux : le Dieu de l'Ancien Testament est-il trinitaire ? L'enjeu d'une telle interrogation est fondamental : en déployant une théologie trinitaire comme base absolue de la révélation, le Christianisme s'est-il fourvoyé loin de ce que la Bible propose, ou bien exploite-t-il le fond même du donné révélé depuis l'Ancien Testament ? Pour beaucoup, poser la question d'un Dieu trinitaire dès l'Ancien Testament est une aberration : on dénonce dans ce type d'enquête une projection des formules chrétiennes sur un Ancien Testament qui ne contiendrait aucune présentation d'un Dieu trine. Lancer une enquête sur le sujet amènerait le soupçon de vouloir récupérer la Bible dans son ensemble à la cause chrétienne, d'enrôler un texte dans des cadres pour lesquels il ne serait pas fait, de sortir de toute démarche scientifique sérieuse. Pourtant, la foi en la Trinité et l'élaboration théologique de cette foi depuis deux millénaires sont profondes, ancrées, et elles donnent lieu à des mises en forme théologiques puissantes. On ne peut donc pas non plus imaginer, même d'un point de vue

scientifique, que les théoriciens et les croyants en la Trinité s'égarent complètement et ne s'appuient, scripturairement parlant, que sur du vent. Réfléchissons donc un peu, Bible en main.

J'ai intitulé cet article "libres propos" parce que je ne m'y livre pas tout à fait à un exercice universitaire. J'essaie de "parler" au lecteur bienveillant sans l'abasourdir de références pour étayer ma réflexion. Je n'ignore pas les bibliographies qui se rapportent à quelques sujets que j'aborde ici et dont on trouvera des éléments à la fin de l'article. Mais il me semble important d'abord de donner un écho de mon point de vue et de tenter d'emblée quelques enquêtes bibliques, plutôt que de parler indéfiniment, références à la clé, des conditions de possibilités selon lesquelles ces enquêtes pourraient être menées.

Un paradoxe structurel

Aucune réponse immédiate

À première vue, le Nouveau Testament entretient avec l'Ancien une relation volontiers paradoxale. Quand Jésus ressuscité aborde les pèlerins d'Emmaüs, il leur montre dans l'Écriture tout ce qui le concerne, et il en parcourt toute l'étendue, citant Moïse, les prophètes et les psaumes. Pourtant, si nous consultons n'importe quelle introduction à la Bible, nous lisons inmanquablement que, dans l'Ancien Testament, on parle à peine de résurrection. Les quelques versets toujours cités à ce propos sont tardifs, pas toujours explicites, pas univoques. Comment Jésus peut-il convoquer l'ensemble des Écritures pour éclairer sa présence parmi les siens trois jours après sa mise au tombeau ?

De la même façon, on peut s'interroger sur ce que l'on appelle l'institution de l'eucharistie à laquelle Jésus procède avant d'entrer en sa passion, selon les évangiles synoptiques.

Que le pain et le vin puissent devenir son corps et son sang, est-ce là vraiment une réalité décisive, étayée par de multiples passages scripturaires, ou bien a-t-on affaire à une sorte de métaphore hyperbolique, faite sur le moment, qui signifierait "simplement" le don de soi ? Il serait loisible d'aborder la figure de la Vierge Marie selon le même dilemme : les passages du Nouveau Testament qui parlent d'elle représentent un très faible pourcentage du volume textuel d'ensemble. Dès lors, la mariologie qui s'est développée dans l'Église catholique et orthodoxe relève-t-elle d'une inflation induite, ou bien, partant des témoignages du Nouveau Testament, en trouve-t-elle dans l'Ancien leurs fondations substantielles ?

La Trinité comme enquête de fond

Quand on s'interroge sur ces réalités centrales de la foi chrétienne, on ne peut que parvenir au mystère des mystères qui est la Trinité. La question se corse encore puisque le terme de Trinité n'est même pas scripturaire. Que Dieu soit Père, Fils et Saint-Esprit fait l'objet dans le Nouveau Testament de quelques formules, qui demandent toujours à être éclaircies et approfondies. L'évangile de Matthieu se termine ainsi sur l'envoi en mission des apôtres par le Christ ressuscité : "Allez donc et de tous les peuples faites des disciples, les baptisant au nom (ou : pour le nom) du Père et du Fils et du Saint-Esprit" (Mt 28, 19). Cette expression étonne : elle demanderait des explications tant elle semble être lourde de sens, mais, au verset suivant, l'évangile s'arrête, nous laissant sans plus de développement sur cette mention énigmatique.

Paul fait usage à plusieurs reprises de formules trinitaires ; pourtant, à chaque fois, le lecteur doit s'interroger. Elles ne sont pas données comme des définitions, mais comme des expressions qui s'élaborent. Au début de la lettre aux Romains, l'apôtre des nations rappelle la promesse de Dieu, transmise aux temps anciens par ses prophètes, qui concerne son Fils ; celui-ci « a été institué Fils de Dieu avec puissance, selon

l'Esprit de sainteté, du fait de sa résurrection d'entre les morts, Jésus-Christ, notre Seigneur » (Romains 1, 4). Il faut donc entendre Dieu comme le Père, et Jésus comme son Fils, selon l'Esprit. Que tous les trois ils constituent un Dieu unique dont les trois personnes sont égales demandent à être éclairé par d'autres formules pauliniennes. On lit ainsi en 2 Corinthiens 1, 21-22 : « Or celui qui nous affermit avec vous dans le Christ et qui nous a conféré l'onction, c'est Dieu. Il nous a aussi marqué de son sceau, et il a déposé dans notre cœur les arrhes de l'Esprit ». C'est l'ensemble des lettres, relatant l'expérience personnelle et communautaire de ce Dieu qui permet de dégager la dimension profondément trinitaire chez Paul. Mais cela fait l'objet d'enquêtes, de méditations de ses textes. Surtout, cela suppose une expérience personnelle du lecteur ou de l'auditeur qui découvre les mots de Paul comme les plus pertinents pour décrypter ce qu'il vit lui-même.

Y regarder à deux fois

Nous voici donc confrontés à un nouveau paradoxe : cette réalité trinitaire dont les auteurs du Nouveau Testament se mettent à parler, sans jamais employer le mot Trinité, a-t-elle des racines dans l'Ancien Testament ? Selon le mouvement que nous avons aperçu dans d'autres dossiers (résurrection, eucharistie, Vierge Marie), elle *doit* en avoir ; le Nouveau Testament ne mentionne rien qui n'ait été, d'une certaine manière, évoqué depuis longtemps, et qu'il faut savoir découvrir. Et l'on peut conjecturer que, comme c'est le cas pour la résurrection, les textes à trouver sont nombreux, abondants.

Au commencement, Dieu crée la lumière, au premier jour (Genèse 1, 3-5). Le quatrième jour, il crée le soleil, la lune et les étoiles qui sont appelés des luminaires (Genèse 1, 14-19). Avant qu'il y ait les sources de lumières que nous connaissons comme telles, la lumière est là. Elle annonce dès le début

qu'il conviendra de tout regarder à deux fois : à la lueur des lumières habituelles, mais aussi dans l'éclat cette lumière première qui permet de tout envisager. Le texte biblique lui-même est comme proposé à cette lecture doublement "éclairée". Ce qui n'apparaît pas immédiatement nous attend en un deuxième temps. Rien d'essentiel ne peut être vu au premier regard¹ ni entendu dès la première audition². Dans l'évangile de Marc, la vraie annonce commence toujours par le silence, la retenue. Il ne s'agit pas d'annoncer une information nouvelle, mais le mystère du Vivant³. C'est donc dans un deuxième moment, après celui du mutisme nécessaire, que l'on parlera.

Notes de méthode

La spéculation servante de la narration ?

Chercher des traces de la Trinité dans l'Ancien Testament suppose qu'on lise l'Ancien Testament. Lire, cela signifie bien des choses pratiques et simples. Par exemple, de manière paradoxale – encore un paradoxe –, lire engage dans une cer-

1. On se reportera aux deux retournements de Marie de Magdala en *Jean* 20, 14-16 devant Jésus ressuscité, qu'elle regarde, à proprement parler, à deux fois.

2. Vers la fin du *psaume* 62, on lit : « Une fois le Seigneur a parlé et deux fois j'ai entendu ». En fait, quand le psalmiste dit ce qu'il a entendu, cela fait trois choses (*psaume* 62, 12-13) !

3. Dans l'évangile de Marc tout spécialement, Jésus impose presque toujours à ceux qui ont vu ses œuvres ou compris qui il est de n'en rien dire. On parle à ce propos de "secret messianique". Il s'agit pour le Christ de briser les engrenages de la "communication", de l'"information". On ne transmet que ce que l'on vit soi-même dans la chair, que ce qui a commencé par ébranler l'être et qui l'a remodelé autrement. L'exemple le plus frappant est celui de la résurrection : les femmes « ne dirent rien à personne, car elles avaient peur » (*Marc* 16, 8). Excellentes dispositions dans la perspective de Marc ! Voir Philippe LEFEBVRE, « Elles ne dirent rien à personne », www.lacourdieu.com.

taine gratuité : il n'est pas requis d'emblée de vouloir prouver quelque chose quand on se plonge dans un texte biblique. La tension qu'il y a à toujours vouloir trouver dans des textes des arguments pour ou contre occasionne un parasitage permanent qui empêche une lecture authentique, apaisée, une lecture qui découvre. D'autre part, comme je l'ai plusieurs fois constaté dans des milieux de théologiens, il y a une espèce de condescendance vis-à-vis des textes bibliques – une condescendance entourée bien sûr d'un grand respect affiché. On a l'impression que seule la spéculation théologique a droit de cité dès lors qu'il s'agit d'entrer dans les mystères les plus centraux et que les narrations bibliques semblent gracieuses aux yeux de certains graves métaphysiciens.

Or, les textes bibliques s'avèrent écrits avec un art consommé qui déjoue les "premières vues". J'ai tenté de monter dans divers écrits qu'en ce qui concerne le messie dans l'Ancien Testament les passages apparemment les plus simples et, pour cette raison, les moins étudiés par les théologiens sont ceux qui en disent le plus⁴. On nous raconte ainsi les débuts de Saül, qui doit devenir le premier roi messie d'Israël, comme une historiette issue du folklore palestinien : un grand garçon est envoyé par son père pour rechercher des ânesses perdues en compagnie d'un serviteur (1 *Samuel* 9). Dans le cadre de cette anecdote passe-partout, des éléments essentiels sont esquissés : ainsi le messie est-il présenté comme un fils envoyé par son père. Dans l'histoire de Saül, Dieu intervient d'ailleurs lui-même pour dire qu'il est le véritable envoyeur de Saül (1 *Samuel* 9, 15-16). Son père, Quish, l'a bien sûr expédié pour une mission modeste, mais Dieu s'est coulé dans cette figure paternelle occasionnelle pour envoyer celui qui doit recevoir l'onction. Et ce genre de mise en place simple n'est pas de peu d'importance. Commence alors une

4. Voir mon petit livre d'introduction (repris dans un plus gros cité à la fin de cet article) : *Saül, le fils envoyé par son père. Lecture de 1 Samuel* 9, coll. Connaître la Bible n° 13, Lumen Vitae, Bruxelles, 1999.

exploration de textes aux apparences insignifiantes, mais à la portée considérable et originale.

Un texte en échos

Lire ouvre aussi le champ infini des liens textuels signifiants. David fait entrer l'arche d'alliance à Jérusalem et danse devant elle en pagne de lin. Quand il explique sa conduite étonnante à sa femme Mikal, il lui dit qu'il ne dépend pas du regard des autres : « Je m'ébattais devant le Seigneur » (2 *Samuel* 6, 21). Or, cette expression si caractéristique, on ne la retrouve qu'une seule fois dans la Bible : c'est la Sagesse qui parle d'elle-même et raconte comment elle était là, avec Dieu, avant même la création du monde : « Je m'ébattais devant lui » (*Proverbes* 8, 30). Ils sont deux ceux qui s'ébattent devant le Seigneur, sans rien chercher à prouver, mais en savourant seulement la joie d'être en sa présence : le messie et la Sagesse éternelle. Que l'un puisse se superposer à l'autre, c'est, je le crois, une des entreprises des textes du Nouveau Testament : le messie Jésus est la Sagesse incarnée qui peut dire : « avant qu'Abraham ait existé, moi je suis » (*Jean* 8, 58).

Pas de centons de textes définis d'avance

Une des limites à la lecture de la Bible dans son ensemble est la constitution de listes de textes obligés, selon les sujets abordés, qui s'imposent et prétendent devenir les seules sources scripturaires à consulter. Ainsi l'enquête sur la Trinité finit-elle par être balisée par un certain nombre de passages obligés. La célèbre formule en "nous" de *Genèse* 1, 26 est ainsi un des premiers jalons incontournables. Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image... », et ce "nous" est traditionnellement compris comme l'amorce de l'idée d'une communauté en Dieu. En *Genèse* 18, 1-2, il est dit que le Seigneur apparut à Abraham à Mambré et que le patriarche vit « trois hommes debout devant lui ». L'unique Seigneur "relayé" par trois

hommes mystérieux est là encore reçu dans la tradition de l'Église comme une intuition trinitaire⁵. Et ainsi de suite.

Il n'est bien entendu pas faux de retenir ces textes et il vaut la peine d'aller les regarder. Mais il me semble que s'en tenir à eux donne déjà une réponse avant d'avoir tenté l'exploration. Or, si ces passages ont effectivement des résonances trinitaires, c'est dans le cadre plus vaste des ensembles textuels auxquels ils appartiennent et qu'il convient alors d'examiner. La marque du Dieu trine ne saurait se limiter à des traces sporadiques, intermittentes, irraisonnées. Donnons un exemple d'un des multiples thèmes qu'il conviendrait d'étudier dans ces grandes coulées de textes. Avant de voir trois hommes à Mambré qui "représentent" peut-être le Seigneur, Abraham a circoncis, sur l'ordre de Dieu, le fils qu'il avait eu de sa servante et reçoit lui-même la circoncision (*Genèse* 17, 19-27). Le père fort âgé et le fils tout jeune, Ismaël, sont donc placés en équivalence par ce rite essentiel de l'entrée en alliance. Ismaël et Abraham se rejoignent par la circoncision reçue par les deux le même jour. Cette égalité du père et du fils qui se jouera bientôt lors de la naissance d'Isaac, circoncis lui aussi par son père à l'âge de huit jours (*Genèse* 21, 1-4). Le père et ses deux fils sont donc mis devant Dieu en situation filiale par cette circoncision. Cet effet d'"égalisation" mérite sans doute qu'on s'y arrête. Abraham a circoncis également, en plus d'Ismaël, tous les mâles de sa maison : sortant de la famille d'Abraham, un mouvement de diffusion se propage. Ce mouvement qui égale un père à ses fils se retrouve ailleurs dans la *Genèse* : Joseph, que son père Jacob croyait mort, est enfin rejoint par celui-ci. Jacob prend alors les deux fils que Joseph avait eus en Égypte et les adopte comme ses fils, leur

5. Il est à remarquer que la lecture trinitaire de ce passage n'est pas la plus ancienne dans le christianisme. Au 2^e siècle, chez Justin (*Dialogue avec Tryphon* 56-59) l'interprétation est christologique : c'est le Christ qui apparaît à Abraham, entouré de deux anges. On trouve là l'antique doctrine des manifestations du Verbe avant son incarnation qu'Irénée de Lyon développera.

faisant "monter" une génération (*Genèse* 48, 5). Les deux fils rejoignent leur père Joseph, devenant avec lui fils de Jacob. On avait cru Joseph mort : il occupe maintenant trois places dans la fratrie issue de Jacob⁶.

Ce ne sont là que quelques notes qui signalent que nos textes sont lourds de significations structurées et concertées. L'enquête doit donc porter sur tout et ne jamais se cantonner aux passages déjà répertoriés, fussent-ils parfaitement légitimes. Il convient de les lire plutôt comme des symptômes d'un sens plus vaste, plus répandu qu'il n'y paraît.

Découverte

On voit donc que la lecture ainsi conçue n'emporte pas dans une projection induite d'un "su" initial qu'il ne s'agirait que de vérifier et d'étayer au mieux. Elle est plutôt découverte, exploration inattendue. Le texte emmène son lecteur vers des passages qu'il ne lisait pas ou survolait ou sur lesquels il pensait avoir le dernier mot. L'étude des livres de Samuel m'a ainsi conduit à lire et à relire les premiers pas de Saül après son onction. Je dis "relire" parce que les chapitres ultérieurs y font référence de diverses manières.

C'est ainsi que les débuts de David, le successeur de Saül, reprennent bien des éléments qui ont jalonné le premier itinéraire du premier roi messie Saül (1 *Samuel* 16)⁷. Ainsi donc

6. Ce mouvement d'égalisation d'un père et d'un fils constitue en fait un dossier bien documenté dans la Bible qui, à ma connaissance, n'a pas fait l'objet d'étude particulière. Un des derniers éléments de ce dossier est le début de l'évangile de Matthieu où Joseph n'est connu que comme « fils de David » (*Matthieu* 1, 20), ce qui est aussi le titre de Jésus, déjà dans le même chapitre : *Matthieu* 1, 1 (titre de l'évangile). Voir Philippe LEFEBVRE, *La Vierge au Livre. Marie et l'Ancien Testament*, Cerf, 2004, p. 91-106 (dans la troisième partie : "Marie, l'époux, les fils").

7. Comme en 1 *Samuel* 9 pour les débuts du messie Saül, les débuts du messie David en 1 *Samuel* 16 sont construits sur une attente : Saül erre trois jours dans les campagnes d'Israël avant d'aboutir chez Samuel comme Dieu l'avait prévu ; tous les fils de Jessé ont défilé devant Samuel,

notre Saül après avoir reçu l'onction d'huile du prophète Samuel est renvoyé par ce dernier en son village natal qu'il a quitté quatre jours auparavant. Et Samuel d'annoncer les trois étapes qui baliseront ce parcours de retour (1 *Samuel* 10, 1-6). Saül se rendra d'abord au tombeau de Rachel ; puis il recevra du pain de la main de trois pèlerins portant en offrande au sanctuaire de Béthel des miches, du vin et des animaux de sacrifice ; enfin il recevra l'esprit du Seigneur en entrant dans son village, sous domination philistine, alors qu'une troupe de prophètes prophétisera au son des instruments. Le tombeau de Rachel est un lieu connu. Rachel est morte en couches en arrivant en terre Promise avec Jacob son époux (*Genèse* 35, 16-20). Alors qu'elle était stérile, elle enfanta ce second fils, Benjamin, après Joseph (cf. *Genèse* 30, 22-24) ; elle rendit le dernier souffle à Bethléem (c'est la première mention de ce nom dans la Bible) ; sa tombe y rappelle bien sûr la défunte qui est couchée, mais aussi l'enfant qui y est né. Saül, descendant de ce Benjamin né in extremis, doit donc d'abord croiser au large de ce sépulcre éloquent qui fait mémoire de son origine fragile (1 *Samuel* 10, 2). Le tombeau rappelle paradoxalement que Benjamin est né contre toute attente et qu'il a fait souche : Saül en est le témoignage vivant.

Puis viennent les pèlerins de Béthel, rencontrés par Saül (1 *Samuel* 10, 3). Au temps jadis, Rachel, quand elle enfanta à Bethléem, venait de Béthel avec sa smala. On retrouve donc dans l'itinéraire de Saül les lieux typiques de cet antique périple de Rachel, Jacob et des leurs. Les pèlerins mystérieux qui accostent Saül lui donnent deux pains, prélevés sur l'offrande qu'ils comptaient faire au vieux sanctuaire de Béthel. Puis enfin, l'esprit du Seigneur fait irruption (1 *Samuel* 10, 5-6) : Saül prophétise avec les prophètes et « il est transformé en un autre homme ». Ces étapes, qui rappellent tant les escales de Jacob lors de son retour en terre d'Israël, constituent aussi

sauf David qu'il faut faire venir des champs. Saül apparaît dans un contexte de repas qui suit un sacrifice, on trouve le même contexte pour l'accueil de David, etc.

un "patron" des étapes du messie Jésus à la fin de sa vie terrestre. Lui aussi croise autour d'un certain tombeau paradoxal : ayant enfermé son corps, ce sépulcre devient le signe inattendu qu'un fils est vivant contre toute espérance. Lui aussi partage le pain, qu'il donne aux siens comme une nourriture où l'humain et le divin coexistent, où l'offrande faite à Dieu et la nourriture quotidienne sont intimement mêlées. Lui aussi envoie l'esprit qui a été répandu sur lui et fait que ses disciples accèdent à un autre registre de parole et d'existence⁸.

C'est la lecture, lente et assidue, qui m'a fait à proprement parler découvrir ce passage. Sans cela, il n'était pour moi qu'un morceau folklorique, relevant d'anecdotes typiques du terroir : le jeune homme parti chercher des ânesses se retrouve roi, l'homme manquant de pain en reçoit... Bien des cultures ont ce genre de récits légendaires. Mais justement, l'écriture biblique prend au sérieux ce fabliau souriant, elle le déploie de telle sorte que l'on soit obligé de passer par lui et d'y revenir par la suite. Elle le met en lien avec un avant (le circuit de Jacob et des siens par Béthel et Bethléem : *Genèse* 35) et avec un après (la propre onction de David et les circonstances de sa reconnaissance comme roi : *Genèse* 16). Pour penser ce qu'est un messie, ce qu'est Dieu comme père de ce messie, pour réfléchir aux racines scripturaires de l'eucharistie (le pain partagé avec le messie), il faut passer par ce texte, le voir, alors que rien n'y dispose un lecteur actuel.

Lire l'Ancien Testament, le parcourir en portant des questions de fond (qui est Dieu selon l'Ancien Testament ? Comment y apparaît-il ?), se mettre en attente de réponses à la

8. Les étapes mentionnées ici (pain partagé, tombeau paradoxal et esprit répandu) ne sont pas dans le même ordre que celles que Saül connaît. Mais les étapes de Saül reprennent déjà dans un ordre différent celles de Jacob revenant en terre Promise. Il n'est pas question dans ces chapitres d'un itinéraire obligé, mais de jalons, placés dans des agencements variables, qui proposent en tout cas toujours les mêmes types d'enjeux (naissance, nourriture, vie venue de plus loin, transformation de l'être...).

mesure de ces questions, sont autant de dispositions qui facilitent une lecture en état d'éveil. Y a-t-il un Dieu trine dans l'Ancien Testament ? Commencer l'enquête, sans rien chercher à prouver à tout bout de champ, mais en abritant en soi cette question comme une énigme cruciale, peut dégeler un lecteur et le mettre à même d'ouvrir les yeux.

Engagement

Il me semble enfin que ce genre de questions (y a-t-il une révélation d'un Dieu trine dès l'Ancien Testament ?) et la pratique de lecture qui en découle conduisent à un véritable engagement. Le fait d'être pour ou contre la Trinité, de la considérer comme un acquis de la foi ou comme une question illusoire, revient à demeurer dans des positions fixées d'avance. Se mettre en quête, accepter d'être étonné par la Bible sont, eux, autant de mouvements qui remettent en chantier les soi-disant acquis quels qu'ils soient.

D'autre part, l'enjeu d'une telle enquête est si important qu'il oblige tôt ou tard le lecteur et l'enquêteur à prendre position. Autant les parcours bibliques se font sous le mode d'une gratuité qui ne présuppose de rien et qui veut bien de se laisser emmener en divers lieux du texte, autant les trouvailles faites au fil de la lecture amènent à prendre parti. Sur la résurrection, sur l'eucharistie, sur la Vierge Marie, sur la Trinité par excellence, l'enquête biblique débouchera sur des discussions, des dialogues s'il se peut. Elle aboutira en tout cas sur de la parole échangée, informée par les matériaux découverts dans le texte biblique et dûment travaillés.

Il est vrai que, confrontés aux mêmes textes, Chrétiens et Juifs ne lisent pas les mêmes choses, que catholiques et protestants n'ont pas entièrement les mêmes conclusions. Peut-être une reprise de contact dépassionnée avec les textes bibliques – disons : faite avec la seule passion de chercher encore – amènera-t-elle à des débats plus objectifs et plus informés. Le judaïsme ne voit certainement pas de Dieu trine dans la Bible,

mais il parle, à la suite des Proverbes, de la Sagesse de Dieu comme d'une Personne, ou, dans sa grande révérence vis-à-vis du Pentateuque, de la Tora comme d'une entité quasi-personnelle. Explorer à nouveau les points d'achoppement, mais aussi les textes qui propulsent, chez les uns et chez les autres, la réflexion dans ses développements les plus audacieux, voilà une cause digne d'être embrassée.

Il ne s'agit en aucun cas de comparer avec méfiance et arrogance les lectures diversifiées qui peuvent être faites, mais d'admirer à quel point la Bible est source d'inspirations profondes. Beaucoup des choses sont à trouver, à retrouver, à approfondir, à confronter.

Un exemple liminaire : la veuve du temple

Je voudrais commenter, à titre d'exercice liminaire, un bref texte évangélique. On pourra dire que je ne suis pas dans l'Ancien Testament. Mais ce que j'ai dit plus haut me semble vrai aussi pour les livres du Nouveau Testament. La Trinité n'y est pas seulement à chercher dans les textes de teneur plus explicitement trinitaire ; elle se trouve partout d'une certaine manière. Notre texte, qui met en scène une veuve, dans la grande tradition de l'Ancien Testament, me semble particulièrement important pour notre propos. Il s'agit de *Marc 12, 41-44*.

« [41] Et s'étant assis devant la salle du trésor, Jésus regardait comment la foule déposait des pièces de bronze dans le trésor, et beaucoup de riches déposaient beaucoup. [42] Une veuve, une mendicante, vint et déposa deux piécettes, ce qui fait un quart d'as. [43] Jésus appela ses disciples et leur dit : "Amen je vous le dis : cette veuve mendicante a déposé plus que tous ceux qui déposent dans le trésor. [44] Car tous ces gens déposent ce qui leur est superflu, tandis que celle-ci a pris de son indi-

gence pour déposer tout ce qu'elle avait, sa vie tout entière". »

Donner « sa vie tout entière »

Jésus est arrivé depuis peu à Jérusalem (*Marc 11*). Il est allé au temple pour une première visite musclée (*Marc 11, 15-18*). Il a été pris à parti sur des questions d'argent (« Est-il permis, oui ou non, de payer l'impôt à César ? », *Marc 12, 14*). Il a mis en garde ses disciples (juste avant notre passage) sur les grands croyants qui ont pignon sur rue et « dévorent les maisons des veuves tout en affectant de faire de longues prières » (*Marc 12, 40*). C'est juste après ce propos qu'il va s'installer au temple pour observer ce qui se passe. Il ne s'y intéresse pas cette fois à ceux qui y prient ni à l'architecture des lieux que certain lui vantera bientôt (*Marc 13, 1*). Son attention se porte sur ceux qui donnent leur "denier du culte", le rapport à l'argent apparaissant dans toute sa vérité dans le cadre du lieu saint. Les offrandes sont bienvenues : pas moyen de faire tourner un sanctuaire, de l'antiquité à nos jours, sans la participation normale des fidèles. Mais il y a donner et donner.

Suivons le regard de Jésus. Que voit-il ? Une fois de plus, il voit et dévoile ce qui passe inaperçu habituellement : une femme couleur muraille qui vient verser son obole. Cette offrande est ridicule : quelques centimes. Mais pour cette femme, bien en dessous du seuil de pauvreté, cela représente, comme Jésus le remarque vigoureusement, "toute sa vie". L'expression est très forte. Le mot grec *bios* désigne la vie et les moyens de subsistance (comme on dit en français : "gagner sa vie"). La femme donne "tout ce qu'elle a, toute sa vie". Ses ressources se confondent avec sa survie physique de la journée : elle a vraiment tout donné.

Ressembler à Dieu

L'évangile ne peut donc être reversé au genre des fioretti sympathiques : il ne s'agit en rien de nous attendrir sur la touchante obole d'une pauvre dame. Il s'agit, ni plus ni moins en regardant cette femme, d'avoir une vision de Dieu et de son Royaume. Elle vient au temple offrir toute sa vie, de manière inaperçue. Telle est la façon d'être et de faire de Dieu. Dieu donne tout, toute sa vie, "pour nous les hommes et pour notre salut", et cela passe souvent inaperçu. Dieu est bien dans son temple et il y est rejoint par ceux qui lui ressemblent, cette pauvre veuve par exemple. Il ne s'y trouve pas, comme certains le croient, sous la forme d'une divinité cachée dont on ne se ferait une idée que quand des liturgies grandioses se déploient en son honneur. Non : Dieu est bien là, de manière visible et palpable en la personne de ceux qui proposent son image et sa ressemblance aux regards qui savent voir.

Selon l'Ancien Testament, Dieu interdit de placer dans son sanctuaire une quelconque représentation, « pas de statue ni aucune forme de ce qui est dans le ciel en haut ni sur la terre en bas ni dans les eaux » (Décalogue, *Exode* 20, 4). Ce n'est pas foncièrement parce qu'il redoute que les humains adorent ces représentations, même si cela peut toujours arriver (*Exode* 32 : le veau d'or). Plus profondément, Dieu semble dire par cet interdit : "Qu'avez-vous besoin de rechercher des effigies dans mon temple ? Apprenez plutôt à reconnaître ceux qui me ressemblent et qui, comme moi, passent dans l'indifférence générale. Ma présence, vous l'avez sous les yeux parmi ceux qui vont et viennent au milieu de vous : ouvrez vos yeux et vos oreilles". Le Dieu qui donne "sa vie tout entière", notre veuve le donne à contempler au sanctuaire. Les riches qui font sonner leur monnaie et ceux qui se laissent impressionner par eux sont plutôt les adeptes du veau d'or.

On a parfois dit que l'évangile de Marc était le moins théologique des évangiles. À la différence de Jean, souligne-t-on

par exemple, Marc ne serait pas si clair sur la divinité de Jésus. On tourne en rond dans ce genre de débat quand on se fonde sur quelques textes tirés de l'évangile qui paraissent plus "théoriques". Or, il nous est redit aujourd'hui que tout est à prendre en compte, tout est à regarder, dans la lumière de Dieu. La veuve qui avec ses deux piécettes donne toute sa vie ressemble au Père qui, donnant son Fils et l'Esprit saint, donne toute sa vie.

Ce genre d'équivalence peut paraître audacieux et rapide, mais c'est le regard du Christ que nous suivons. Ce regard n'envisage pas des banalités : il est en conformité avec tout ce qui ressemble à la réalité divine à laquelle il appartient lui-même. La veuve donnant son tout par ses deux pièces éclaire rétrospectivement la première page de l'évangile et s'en trouve éclairée : lors du baptême de Jésus, le Père s'adresse à lui comme à son Fils, et l'Esprit descend sur lui, comme une colombe, pour le désigner (*Marc* 1, 9-11). Dans l'histoire politique et religieuse de l'époque, ce jeune homme inconnu, Jésus, qui descend dans le Jourdain et cette apparence d'oiseau sur lui ne sont rien : deux piécettes inaperçues que le Père donne et qui constituent en fait "toute sa vie", deux piécettes qui rachètent tout.

Texte cosmique

Nous ne sommes pas ici dans la métaphore, comme si la veuve symbolisait le don de Dieu. Lorsqu'on atteint le registre de "donner sa vie tout entière", les métaphores sont abolies. On se trouve dans une réalité que rien d'autre ne peut désigner, si ce n'est le don d'une autre vie. Le Père a tout donné, la veuve a tout donné : ces deux-là se correspondent, se répondent, se disent l'un par l'autre, l'un avec l'autre. Comprendre cela ne se fait pas en déployant de longs propos ni des allégories éclairantes : cela se fait en accédant à ce même régime de la vie tout entière donnée.

Que cette vision de la veuve soit si essentielle, l'architecture de l'évangile nous le dit. Jésus est au temple où il voit et

désigne aux siens la femme qui a tout donné. C'est là un moment clé. Juste après il annonce la ruine prochaine du temple et de Jérusalem et déploie une vision apocalyptique du monde (*Marc* 13). Ensuite sa passion commence (*Marc* 14). Elle est d'ailleurs inaugurée par une autre femme, invisible aux yeux du monde : celle qui vient lui verser sur la tête un parfum précieux qui a dû lui coûter "toute sa vie". Son geste est mal perçu (« On aurait pu vendre ce parfum trois cents deniers et les donner aux pauvres », disent quelques spectateurs indignés ; *Mc* 14, 5) ; pourtant Jésus met aussitôt cette femme au centre de l'histoire : « Elle a fait une œuvre bonne » et « partout où sera proclamé l'évangile, au monde entier⁹, ce qu'elle a fait sera aussi raconté, en mémorial d'elle » (*Marc* 14, 6 et 9).

L'histoire dont parle la Bible se fait bien souvent par des veuves, des concubines, des hommes et des femmes que nulle chronique ne retiendrait ; le regard de Dieu les voit, et le regard de ceux qui vivent avec Dieu sur un pied d'égalité, qui ont avec lui, comme la veuve du temple, un compte commun. On ne se fait pas seulement une idée de qui est Dieu en regardant ces "petits" qui sont sa parenté, sa race choisie. On voit Dieu en eux.

Les humbles, les femmes et la Trinité

Il serait intéressant de suivre, parmi bien des gens inaperçus, les veuves de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Quand Jésus donne un enseignement sur la prière, il cite en exemple une veuve dans quelque bourgade qui va réclamer chaque jour à un juge la justice qui lui est due. Elle donne alors lieu à une vision apocalyptique du Dieu « qui fait justice à ses élus qui clament vers lui jour et nuit » (*Luc* 18, 7). Les personnes socialement infimes entraînent très souvent dans la Bible les plus

9. « Au cosmos tout entier » dit exactement le texte. Ainsi donc, au cosmos dans son entier rempli de la bonne nouvelle (*Mc* 14, 9) correspond la vie « tout entière » donnée de *Mc* 12, 44.

grandes révélations du Dieu trois fois saint¹⁰. Nous sommes toujours dans notre optique de ne pas fixer définitivement des lieux de révélation déjà répertoriés auxquels il faudrait désormais sans cesse se reporter. La révélation a lieu partout.

Il y aurait aussi à réfléchir sur ce personnage féminin de la veuve : une femme peut-elle renvoyer au Dieu père ? Un nouveau dossier s'ouvre ici, que je ne fais qu'indiquer : dans l'Ancien Testament, les femmes renvoient davantage à Dieu comme un Père que ne le font les hommes. Les hommes se trouvent en situation de fils devant Dieu ; le père enseigne à ses fils comment devenir fils pour Dieu, il n'incarne pas une sorte de permanente statue paternelle. Les femmes dignes de ce nom désignent, elles, Dieu sous le rapport de la paternité, elles font en quelque sorte cause commune avec le Père. Que la veuve du temple évolue dans le registre de la paternité divine relève d'anciennes et de profondes logiques bibliques¹¹.

La parole biblique issue d'expériences

Des textes pour dire des expériences vécues

On sait que la Bible a été écrite au fil du temps. À partir du texte, de ses ruptures, des variations de style et de vocabulaire que l'on y perçoit, en se fondant aussi sur les allusions historiques qu'il charrie, des exégètes ont développé, ces deux

10. S'il y a un ésotérisme biblique, alors il me semble bien représenté dans ces types de textes : les humbles de la terre, que l'on ignore dans les textes comme on les ignore dans la vie courante, sont choisis comme agents de la manifestation divine. Dieu est le premier pauvre : celui qui parle sans qu'on l'entende, celui qui agit sans qu'on le voie, celui qui vit sans susciter d'intérêt. Ses manifestations essentielles sont comme cachées dans la personne « de ceux qui ne sont rien » comme dira saint Paul.

11. Voir sur ce sujet Philippe LEFEBVRE et Viviane de MONTALEMBERT, *Un homme, une femme et Dieu. Pour une théologie biblique de l'identité sexuée*, Paris, Cerf, 2007, en particulier 5^e partie, chapitre 1 : "Le tourment du Père" (p. 365-383, plus particulièrement p. 374-375).

derniers siècles, différentes hypothèses concernant son élaboration. Plus exactement, chaque corpus de livres fait l'objet de théories, parfois complexes, jamais définitives, sur sa mise au point. La composition du Pentateuque est ainsi un immense chantier, les processus d'écriture des livres historiques font l'objet d'enquêtes et de spéculations qui fournissent matière à des colloques nombreux¹². La conscience que nos textes ont été composés dans l'histoire, par des auteurs qui relèvent d'"idéologies" différentes, est prépondérante aujourd'hui. Mais il ne faudrait pas oublier pour autant d'appréhender aussi les principes d'unité dont ces textes émanent. Produits à des époques diverses, par des auteurs et des rédacteurs variés, les textes bibliques proviennent substantiellement d'expériences de Dieu cohérentes qu'ont vécues tous ceux qui sont intervenus dans la réalisation du texte. C'est du moins l'hypothèse de travail que je formule. Elle n'est pas purement arbitraire.

Les auteurs bibliques manifestent en effet eux-mêmes les continuités qu'ils se reconnaissent les uns avec les autres. Le livre d'*Isaïe* a ainsi été visiblement élaboré sur plusieurs siècles. On a très longtemps parlé de cet ouvrage comme de trois corpus isaïens, allant du 8^e au 6^e s. au moins avant notre ère. Or, on redécouvre aujourd'hui, même dans les milieux où l'on accentue la notion d'histoire du texte, les lignes de fond de ce livre, les structures profondes qui fédèrent avec art des passages probablement issus de moments et de calames différents¹³. Ces connexions au long cours, je propose donc qu'elles soient rapportées initialement à des parentés de vies.

12. Voir par exemple Albert DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Le Monde de la Bible 19, Genève, Labor et Fides, 1991. Pierre HAUDEBERT (édité par), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, coll. Lectio Divina Penta 151, Paris, Cerf, 1992. Jean-Louis SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, éditions Lessius, 2000.

13. Voir par exemple tout récemment Joëlle FERRY, *Isaïe. "Comme les mots d'un livre scellé..."*, Lectio divina 221, Paris, Cerf, 2008.

Les auteurs de l'Écriture ne sont pas des écrivains en cabinet qui évolueraient dans le monde du papyrus et de l'encre. Ils écrivent au nom d'expériences qu'ils ont faites, et ils le disent souvent. On ne peut par exemple pas lire Jérémie sans entendre les échos d'une époque troublée qui amènera la ruine de Jérusalem et de son temple, sans entendre non plus les propres plaintes du prophète, pris dans les vicissitudes religieuses et politiques de ladite époque. Le texte du livre de *Jérémie* est-il intégralement le produit intouché, sorti de la plume du prophète ? Certes non ! Par quels cheminements est-on passé de la parole de Jérémie à l'élaboration d'un rouleau qui fut placé sous son nom ? Tout cela se discute, se cherche. Il n'en reste pas moins vrai que le livre dit de Jérémie affirme qu'il ne serait pas là si un certain Jérémie n'avait prophétisé de manière étonnante à une époque où bien peu osaient parler, et si cette parole n'avait déjà eu assez de crédit pour qu'on se préoccupât d'en faire un texte et d'amorcer ainsi un livre.

Expériences fondatrices de prophètes

On a compris de Jérémie, en mettant en forme ses paroles, qu'il avait vécu avec Dieu une relation intense et de longue haleine. Le chapitre 1 met ainsi *Jérémie*, dans le livre éponyme, en débat avec Dieu. Ce dernier apparaît comme un maître qui éduque son prophète et va jusqu'à lui placer ses paroles dans la bouche (*Jérémie* 1, 9). Il affirme qu'il connaissait Jérémie avant de le façonner dans le ventre de sa mère (*Jérémie* 1, 5). Isaïe quant à lui voit Dieu dans son temple et se propose quand le Seigneur cherche quelqu'un à envoyer auprès de son peuple (*Isaïe* 6). Ézéchiél a une vision inaugurale : il voit le char divin et les vivants qui s'y tiennent. Il aperçoit sur le trône qu'il distingue « une ressemblance comme un aspect d'homme » (littéralement : "d'adam") et il finit par tomber face contre terre (*Ézéchiél* 1, 26-28).

Ces expériences fondatrices de trois prophètes sont très différentes dans leurs formulations et leurs péripéties. Elles

ne correspondent en rien à une espèce de cadre littéraire tout fait qui assimilerait les unes aux autres ces trois évocations de contact liminaire avec Dieu. Pourtant, elles sont apparentées : le même Dieu cherche des hommes qui pourront porter sa parole, il se révèle à eux intimement, de manière personnalisée, que ce soit dans une conversation familière dans le cas de Jérémie ou d'une vision mystérieuse chez Isaïe et Ézéchiél. Dans tous les cas aussi, le prophète est affecté dans sa chair ; il n'est pas simple porte-parole d'un Dieu recruteur de propagandistes. Son corps devient la première révélation de sa prophétie. Jérémie, si conscient d'emblée de son extrême fragilité, est établi par Dieu comme « ville forte, colonne de fer, muraille de bronze » (*Jérémie* 1, 18). Isaïe a la bouche touchée par une braise, prise sur l'autel de Dieu par un séraphin. Ézéchiél contemple ce que nul n'avait jamais vu et la puissance de sa vision le fait s'écrouler sur place.

Père et fils

Dans les trois récits également – et nous entrons là plus précisément dans notre sujet – un rapport de père à fils est manifesté entre Dieu et son prophète. Ce dont le corps du prophète témoigne, ce ne sont pas seulement des stigmates qu'a infligées à sa chair la rencontre avec l'Autre, c'est, bien plus, d'une parenté fondamentale avec Dieu, d'une identification. Voir le prophète, c'est voir déjà "quelque chose" de Dieu.

Juste après sa vision, Isaïe va porter la célèbre prophétie de la femme qui enfante (*Isaïe* 7, 14), puis il engendre lui-même un fils de sa femme, "la prophétesse" (*Isaïe* 8, 3). Cet enfant est comme une prophétie faite chair. Son nom est une annonce : "Maher-Shala-Hash-Baz" ("Vite au butin, en hâte au pillage") et sa venue sert à dater le temps où Dieu va agir ("avant que l'enfant sache dire : papa et maman", il se passera tel événement). De même l'enfant annoncé dans la célèbre prophétie faite auparavant aura un nom plein de sens : Emmanuel

("Dieu avec nous") et sa venue permettra de dater des faits à venir (« avant que l'enfant sache rejeter ce qui est mauvais et choisir ce qui est bon »... *Isaïe* 7, 16).

Poursuivant ce chemin rétrospectif, nous revenons au prophète qui voit Dieu en son temple (*Isaïe* 6). Dieu demande : « Qui enverrai-je ? Qui ira pour nous ? » et le prophète de répondre : « Je suis là, envoie-moi » (*Isaïe* 6, 8). Dans ce verset, nous trouvons un des rares cas bibliques du "nous" que Dieu emploie pour parler de lui. Qui désigne-t-il au juste par ce nous ? Pluriel de majesté, dit-on souvent. Certes, mais pourquoi ici alors que Dieu a commencé à parler en je ? On peut répondre qu'il s'adresse aux anges qui l'entourent : des séraphins sont évoqués dès le début de la vision (*Isaïe* 6, 2) et l'un d'eux s'approche d'Isaïe. Mais, puisque le terme "ange" signifie en hébreu et en grec "messenger", il est étrange que Dieu demande à ses anges : « Qui ira pour nous ? ». C'est la définition même d'un ange d'aller pour Dieu porter une nouvelle ou remplir une mission : il n'est pas nécessaire de leur demander, il n'est que de les envoyer¹⁴.

Quand le prophète se dit partant pour parler au peuple, il fait preuve d'une audace à la hauteur de ce qu'il est en train de vivre. Il est parvenu dans le temple (terrestre ou céleste ? Le texte maintient l'incertitude), il se tient au milieu des séraphins, il se déclare prêt à prophétiser au nom de Dieu. On pouvait se limiter à un envoi plus "classique" et plus sobre, dont la Bible nous donne par ailleurs des exemples : « La parole du Seigneur parvient à tel prophète ; alors il dit... ». Mais ici, pourquoi Isaïe se trouve-t-il en présence de Dieu dans un sanctuaire ? Pourquoi fait-il cette expérience si rare : « Je vis le Seigneur », évoquée avec une simplicité désarmante ? Dans cette mise en scène inhabituelle, démesurée, de qui Isaïe tient-il la place ?

14. Il faut reconnaître que, dans ce texte, il n'est pas question d'anges à proprement parler, mais d'une catégorie d'entre eux, celle des séraphins.

Quand Dieu l'envoie, la mission qu'il lui assigne est rude : « Va dire à ce peuple : Écoutez toujours, et vous ne comprendrez rien »... (*Isaïe* 6, 9ss). À la fin pourtant, après des temps d'incompréhension et de catastrophes, « une descendance sainte » est annoncée, issue d'un peuple éprouvé et amoindri (*Isaïe* 6, 13). Viendront ensuite les prophéties, dans les trois chapitres suivants, sur un enfant à naître : « la jeune femme (ou la vierge selon le grec) enfantera » (*Isaïe* 7, 14), puis le fils prophétique d'Isaïe et de sa femme (*Isaïe* 8, 1ss), puis enfin la célèbre annonce selon laquelle « le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu se lever une grande lumière » (*Isaïe* 9, 1). Et cette illumination est expliquée peu après : « Car un enfant nous est né, un fils nous a été donné. Il a la souveraineté sur son épaule. On l'appelle du nom de Conseiller merveilleux, Dieu-Héros, Père éternel, prince de la paix » (*Isaïe* 9, 5). Le chapitre 11 reviendra sur le fils à naître en le centrant sur la tribu de David : « Un rameau sortira du tronc de Jessé, un rejeton de ses racines sera fécond. L'esprit du Seigneur reposera sur lui » (*Isaïe* 11, 1-2ss).

Le prophète, témoin du Fils ?

Le prophète convié dans le temple divin qui se porta candidat à la mission prophétique annoncera donc en priorité un fils à venir, allant jusqu'à enfanter "avec la prophétesse" un fils annonciateur d'événements imminents. De qui Isaïe tient-il la place dans le temple où il voit Dieu ? D'un fils, d'un fils de Dieu.

Je sais bien que cette conclusion, formulée ainsi, est trop rapide. Il faudrait bien entendu développer cela et ne pas conclure avec cette assurance. Mais j'en viens au fait si vite, parce qu'il me semble que le texte, par son ampleur et son énigme, oblige à poser des questions et situer les réponses à venir dans un registre qui lui correspond. Autrement dit, ces réponses devront avoir une ampleur équivalente (celle du "Je vis Dieu") et un caractère de découverte à la hauteur des

énigmes posées : par exemple, à qui renvoie le "nous" que Dieu emploie ? Peut-être ce pronom désigne-t-il Dieu et son fils ? Pour aller annoncer un fils merveilleux, Emmanuel, Dieu-avec-nous, qui sera lumière dans les ténèbres, qui conjuguera les noms divins et humains ("Dieu-héros", "prince de Paix"), il faut qu'un homme se désigne. Le prophète incarne alors la prophétie qu'il porte. Comme nous l'avons dit plus haut, que sa chair soit touchée par la rencontre avec Dieu et par la sainteté de la parole annoncée n'est certes pas un élément périphérique de sa mission. C'est la personne du prophète, en chair et en os, qui est la première et décisive prophétie. Pour annoncer un fils mystérieux, il faut être soi-même en position de fils devant Dieu : Isaïe se tient dans le séjour de Dieu, comme un égal de Dieu ; il tient en sa présence. Et puis, pour imiter ce qu'il a vu dans le temple, il engendre lui-même un fils de sa femme, appelée exceptionnellement "la prophétesse" (*Isaïe* 8, 3). En d'autres termes, l'enfant qui leur naît n'est en rien issu d'un hasard biologique : il incarne une réalité que le prophète a vue et dont il témoigne en proclamant un fils. Quelle est cette réalité ? Peut-être que Dieu a un fils, et que le fils à venir, dont plusieurs chapitres répercutent la nouvelle, a à voir avec ce fils de Dieu.

Les chapitres d'*Isaïe* que nous avons cités (notamment l'annonce qu'une femme/vierge enfantera et celle de l'enfant merveilleux qui est lumière dans l'obscurité) sont traditionnellement lus dans l'Église pendant l'Avent et le temps de Noël. Quand les Chrétiens trouvent dans les oracles d'Isaïe une annonce du Fils de Dieu venu dans la chair, ils ne me paraissent pas utiliser abusivement l'Écriture ni conclure trop vite de rapprochements incertains. Ils sont dans la substance même du texte, ils l'interrogent jusqu'au bout, ils prennent au sérieux le prophète lui-même dans sa propre démarche révélatrice. La *lex orandi* de la liturgie est bien en lien avec la *lex credendi*.

Jérémie : né avant de naître ?

Nous avons mis les débuts prophétiques d'Isaïe en parallèle avec ceux de Jérémie et d'Ézéchiél. Il faudrait procéder au même genre de parcours pour chacun d'eux. Disons en quelques mots que les débuts de Jérémie se font en des termes qui évoquent une filiation. Dieu dit d'emblée à son prophète : "Avant que je ne te façonne dans le ventre, je te connaissais, et avant que tu sortes du sein, je t'avais consacré. Je t'avais placé comme prophète pour les nations" (*Jérémie* 1, 5). Dieu n'est pas seulement donné comme celui qui est impliqué dans la naissance d'un être : il connaît cet être avant qu'il ne vienne au jour. Cette idée est si étonnante qu'elle est parfois remise en question dans le placard des explications faciles (ce serait une hyperbole, une manière de dire que Dieu connaît son prophète depuis longtemps). Mais notre texte nous fait bel et bien remonter à un avant mystérieux : avant que Jérémie soit, il était connu de Dieu. La suite est intéressante : Jérémie proteste de son inaptitude : « Je ne sais pas parler parce que je suis un enfant » (*Jérémie* 1, 6). Mais le Seigneur l'empêche de tenir un tel propos et ajoute : « Tu iras vers tous ceux à qui je t'enverrai (...). N'aie pas peur d'eux, car je suis avec toi pour te délivrer » (*Jérémie* 1, 7-8). C'est alors, comme en témoigne Jérémie, que « le Seigneur étendit la main et toucha ma bouche. Puis le Seigneur me dit : J'ai mis mes paroles dans ta bouche » (*Jérémie* 1, 9).

À certains égards, cette vocation de Jérémie ressemble à celle de Moïse (*Exode* 3-4). Lui aussi fait état de son inaptitude, lui aussi s'entend répondre de la part de Dieu que la capacité de parler vient de Dieu aux humains. À lui aussi, le Seigneur dit : « Je serai avec toi » (*Exode* 3, 12). Chez Jérémie, la mention d'une connaissance par Dieu du prophète avant qu'il naisse est originale. Concernant Isaïe, nous avons vu qu'il y avait un excès : la présence du prophète dans le temple, le fait qu'il voit Dieu. Chez Jérémie, la démesure se marque dans cette connaissance prénatale. Jérémie était dans l'esprit de Dieu avant qu'il ne vienne au monde. De plus, une

fois né et adulte, il reçoit la parole par un contact de la main de Dieu dans sa bouche, ce qui est une disposition exceptionnelle. En ce passage, comme dans les textes d'Isaïe cités plus haut, l'excès interroge : ces propos et cette mise en scène, qui pouvaient être beaucoup plus banals, que tendent-ils à manifester ?

La vocation de Jérémie coïncide avec son émergence de fils devant Dieu. C'est Dieu en effet qui le façonne dans le ventre de sa mère, se profilant ainsi comme participant à la formation de cet enfant. Mais cette gestation et cette naissance débordent vers un "avant" connu de Dieu seul. Avant que Jérémie n'existe, il est déjà en situation de fils consacré à Dieu. La question, comme pour Isaïe, est à nouveau : de qui Jérémie tient-il la place ? Qui révèle-t-il par sa personne plongée dès avant sa venue au monde dans le mystère de Dieu ? Dieu l'avait fait prophète et il lui donne maintenant, charnellement (en lui plaçant la main sur la bouche), la parole qu'il aura à porter. Le fils connu depuis toujours par Dieu dont la personne porte le verbe de Dieu donne-t-il à voir un Fils de Dieu qui serait son Verbe ? Jérémie parle ailleurs de son expérience de la Parole : « La parole du Seigneur a été pour moi sujet d'opprobre et de raillerie tout le jour. J'ai dit alors : Je n'en ferai plus mention et je ne parlerai plus en son nom. Mais c'était en mon cœur comme un feu brûlant, renfermé dans mes os, je m'efforçais de le contenir et je ne le pouvais pas » (*Jérémie* 20, 8-9). Le verbe est puissamment enraciné dans le prophète et irradie sa force en toute sa chair. Porteur d'une parole, le prophète devient l'incarnation de cette parole.

Il faudrait aussi dire un mot d'Ézéchiél : le prophète a donc vu « une ressemblance comme une apparence d'homme » ("d'adam") sur le trône divin (*Ézéchiél* 1, 26). Or, tout de suite après, il tombe et entend une voix lui dire : « Fils d'homme » (littéralement : "fils d'Adam"), « tiens-toi sur tes jambes » (*Ézéchiél* 2, 1). Un rapport est donc établi, dans l'espace de quelques phrases, entre cette "apparence d'adam" assise sur le trône et le prophète "fils d'Adam", nommé tel par Dieu.

Qui est le prophète ? Celui qui a vu un adam dans sa vision de Dieu et qui va lui-même en manifester quelque chose par sa nature de "fils d'Adam". Ce n'est pas nous qui concluons cela, c'est la parole même de Dieu : Dieu a permis que le prophète voie cet "Adam" sur le trône et c'est encore lui qui nomme (plus de quatre-vingt fois dans le livre) son prophète "fils d'Adam". La personne incarnée du prophète manifestera ce qu'il a vu et ce dont il parle.

Fils et esprit

Nous avons parlé de filiation concernant la personne de quelques prophètes¹⁵. Il faudrait étudier comment leur vie d'homme en situation de fils devant Dieu, conçu comme un Père, ne se réalise pas sans l'esprit du Seigneur. C'est là encore toute une étude à mener sur cet esprit. Il ne s'agit certes pas de brûler les étapes, d'y voir ingénument ni d'emblée une Personne, comme les Chrétiens le feront. Mais il convient cependant de prendre acte de sa "consistance" propre. L'esprit du Seigneur ou l'esprit de Dieu comme il est nommé n'est pas une simple force envoyée par Dieu. Il va et vient, se profile même en interlocuteur.

Le fils parle à l'esprit (Ézéchiél 37)

Dans un chapitre célèbre, Ézéchiél raconte : « La main du Seigneur fut sur moi et le Seigneur me fit sortir par un esprit

15. Il faudrait bien sûr étudier d'autres personnalités de prophètes, et, comme on l'a dit, certains personnages qui ne sont pas prophètes ou pas appelés tels, comme Moïse (une appellation par "prophète" pour Moïse dans le texte tardif qui évoque sa mort : *Deutéronome* 34, 10). Pour étudier un beau personnage de prophète en situation de fils devant une femme qui renvoie à un Dieu Père, voir 1 *Rois* 17 : Élie chez la veuve de Sarepta (cf. LEFEBVRE, MONTALEMBERT, *op. cit.*, p. 204-211)

(*ruah*), et me voici au milieu d'une plaine, et celle-ci était pleine d'ossements » (*Ézéchiél* 37, 1). La traduction "par un esprit" est la formule minimale et littérale que l'on puisse ici donner ; certains rendent l'expression hébraïque en ajoutant un article : "il me fit sortir par l'esprit" ou "par l'Esprit". On a l'impression que ce verset peut être l'objet d'interprétations "idéologiques" divergentes : verra-t-on l'esprit comme un "simple" souffle que le Seigneur envoie pour attirer son prophète en un lieu ("par un souffle") ? Ou bien, est-ce déjà l'Esprit de Dieu en voie de personnalisation dans ce type de texte plus récent que les chapitres anciens d'un Isaïe ? En fait, il me semble que là n'est pas entièrement le débat. Le texte va en effet parler d'un souffle que le Seigneur fera venir sur les ossements afin qu'ils reprennent vie. "Ce souffle", qui est-il, sinon un esprit venu de Dieu, capable de mettre la vie à nouveau là où règne la mort ? Dès lors, "ce souffle" qui fait sortir le prophète doit être rétrospectivement interrogé. Simple brise invitant à la promenade ou bien puissance quasi-personnelle¹⁶ ?

Ainsi l'esprit du Seigneur est-il régulièrement mis en scène : il invite à y regarder à deux fois ! Apparemment "simple" esprit passager, vent rafraîchissant qui va son chemin, il s'avère être bien davantage que cela. Il cueille les humains dans leur expériences quotidiennes des souffles divers, pour s'affirmer un Souffle d'un caractère particulier qui opère de grandes choses. De fait, Ézéchiél va parler "en prophète" et les ossements épars sur la plaine où il est vont se rapprocher les uns des autres. Et puis, le Seigneur va lui dire cette parole stupéfiante : « Prophétise à l'adresse de l'esprit, prophétise, fils d'homme ! Tu diras à l'adresse de l'esprit : Ainsi a dit Adonai YHWH : Viens des quatre vents (*ruah*), Esprit, souffle sur tous ces tués et qu'ils vivent ! » (*Ézéchiél* 37, 9). Le terme que

16. L'apôtre Paul, selon le même effet, parle de l'Esprit et de notre esprit en des versets où les deux réalités sont imbriquées : il s'agit d'entendre la parenté profonde entre les deux. L'esprit n'est vraiment activé que par l'Esprit (cf. *Romains* 8, 14-16)

l'on traduit habituellement par "vents" est le pluriel du mot "esprit, souffle (*ruah*)". Comme nous l'avons noté, un perpétuel discernement est requis : l'esprit dont il est question est-il comme n'importe quel souffle qui croise parmi les hommes, ou bien, lors de la convocation des souffles et vents habituels, se démarque-t-il soudain pour s'affirmer dans sa spécificité qui n'est pas de ce monde¹⁷ ?

Dieu va donc enseigner à son prophète à parler à l'esprit ("Tu diras à l'adresse de l'Esprit...") et à lui demander d'opérer l'impossible ("qu'ils vivent"). Le prophète, "fils d'homme", comme Dieu l'appelle incessamment, devient donc celui par qui l'esprit agira. Ézéchiél a bien essayé, respectueusement, de renvoyer à Dieu l'énigme de cette situation ("Seigneur Dieu, c'est toi qui le sais !"); mais Dieu n'en démord pas : c'est le prophète qui, en digne fils, s'adressera à l'esprit comme à une personne ("parle à l'adresse de l'esprit") pour lui demander ce que nul humain ne saurait accomplir : une résurrection.

Le prophète, plus que jamais, est signe¹⁸ : il signifie une réalité qui appartient en propre à Dieu. Il entre dans cette réalité, et elle n'est point statique. Sur l'ordre de Dieu, le prophète est conduit en un lieu et, là, il parlera à l'esprit de Dieu et le mettra à l'œuvre, si j'ose dire ainsi. Vision de Dieu dans la personne du prophète : un Dieu non pas statique, un Dieu dans lequel la parole va de l'un à l'autre et de cet autre à un autre encore. Le prophète, "fils", est agent de visibilité : Dieu lui parle et, lui, il parle à l'esprit. Cet ensemble de relations qui n'appartiennent qu'à Dieu (Ézéchiél le reconnaît d'emblée), nous est donné à contempler dans la chair et les évo-

17. Même type d'effet en *Jean* 3, 8. Jésus parle de l'Esprit et dit « l'esprit souffle où il veut ». Pour certains commentateurs, il s'agit d'une "simple" comparaison avec le vent (le mot *pneuma* en grec, comme *ruah* en hébreu peut désigner un souffle d'air et l'esprit du Seigneur) ; pour d'autres, il s'agit bien là de l'Esprit Saint. Le fait qu'il y ait discussion manifeste en fait que le texte demande un discernement : l'Esprit Saint est à reconnaître parmi tous les "esprits" qui vagabondent en ce monde.

18. Voir *Ézéchiél* 4, 3.

lutions du prophète pour que "quelque chose" de la vie divine nous soit manifesté.

Il y a dans la vie du prophète un long apprivoisement avec cette réalité divine qu'il est chargé de montrer. Dès sa première vision qui l'a conduit auprès du char divin et des Vivants, Ézéchiél a en effet reçu un "esprit" qui l'a remis debout et l'a fait tenir droit après son effondrement devant la grandeur de ce qu'il avait à contempler (*Éz* 2, 1-2). Ézéchiél : prophète "trinitaire" ?

Fils dans la *Genèse*

Ce que j'évoque ici, à partir d'Ézéchiél et de la littérature prophétique, me semble une cristallisation dans un texte donné de ce que la Bible exprime depuis son premier livre : un homme en situation de fils devant Dieu, mis en mouvement par un esprit venu de plus loin que lui, mais qui lui est néanmoins familier et personnel. Or, à bien des égards, la *Genèse* est déjà un livre où nous est donné à voir l'avènement d'un fils. Il faudrait en fait un livre pour développer ce que j'esquisserai ici en quelques lignes.

Les fils par deux

Je m'intéresserai d'abord à la figure du binôme. Dans l'enquête qui s'interroge sur les Deux issus du Père, l'un, comme le dira la théologie catholique, par monde de filiation, l'autre par mode de spiration, n'y a-t-il pas à explorer la réalité des deux, issus de même souche, qui constituent une réalité insistante depuis la *Genèse* ?

Les fils en effet y vont par deux : Caïn et Abel (*Genèse* 4), puis, après la mort d'Abel, Caïn et Seth (*Genèse* 4-5) ; Ismaël et Isaac (*Genèse* 16 et 21) ; Ésaü et Jacob (*Genèse* 25ss). La fratrie issue de Jacob est, elle, un groupe de douze garçons et d'une fille. Mais, à plusieurs reprises, les garçons vont par

paires : de Rachel naissent deux fils : Joseph et Benjamin (*Genèse* 30, 22-24 et 35, 16-20) ; les servantes, que Jacob prend en plus de ses deux épouses, mettent aussi au monde deux fils chacune.

Depuis Abraham et Sara, à chaque génération, un problème de stérilité pèse de tout son poids. Abraham et sa femme n'auront un fils qu'âgés respectivement de cent et de quatre-vingt dix ans ! Isaac et Rébecca enfanteront leurs jumeaux après vingt ans de stérilité ; Rachel, la bien-aimée de Jacob, connaît une longue période de stérilité avant d'accoucher de Joseph, puis de Benjamin, cette accouchement lui coûtant la vie. Les enfants ne sont donc pas un dû ni le produit obligé d'une mécanique biologique. Si Dieu n'intervient pas dans l'engendrement, rien ne se passe. Chaque enfant dès lors est reçu comme venant de Dieu. Chaque fils, pourrait-on dire, est fils de Dieu. Sans Dieu, aucune postérité ne serait apparue dans la maison d'Abraham. La *Genèse* le souligne : la vie vient de plus loin que ce que les humains peuvent produire. Tout vient premièrement de Dieu : la naissance biologique d'un enfant manifeste une venue à l'être¹⁹ bien plus radicale, plus première. Dès lors, ces paires d'enfants, improbables et pourtant donnés, manifestent-ils "quelque chose" de Dieu, le Donateur de vie ?

Le premier binôme fraternel est constitué par Caïn, le premier-né, et son frère Abel. Le nom du premier signifie "Acquis", selon la parole de sa mère à sa naissance : « J'ai acquis (verbe *qanah* en hébreu) un homme avec Dieu » (*Gn* 4, 1). Le nom du second signifie : "haleine, souffle". Les deux issus d'une même origine qui s'avère être foncièrement Dieu sont un fils premier-né et un autre, son égal par l'origine, dont le nom évoque le souffle.

Je n'insinue pas que les binômes fraternels doivent être à toute force rapportés désormais à un fils et à un esprit. Je suggère que cette paire originelle met en présence deux réa-

lités essentielles, par le biais de noms de chacun, qui devront peut-être être vérifiées dans les paires ultérieures. Mais, bien entendu, les deux frères sont aussi deux fils. Abel ne se résorbe pas dans une sorte de présence "spirituelle" : il est bien un fils, comme Caïn. Les deux enfants d'Adam et d'Ève ne se partagent donc pas un symbolisme filial et spirituel, exclusifs l'un de l'autre. Ils témoignent tous deux de la vie de fils, venue de Dieu, et *animée* de manière contrastée. Les deux fils pourraient alors constituer autant de binômes contrastés : un fils "sans esprit" et un fils "avec". Ils nous renseigneraient sur ce qu'est le fait d'être fils, venu de Dieu, l'un accueillant l'esprit venu de Dieu, et l'autre le refusant.

Chez les jumeaux Ésaü et Jacob, Ésaü « méprise son droit d'aînesse » (*Genèse* 25, 34) et Jacob le prend par fraude, selon une formulation habituelle. Arrêtons-nous sur un passage de la scène célèbre par laquelle Jacob détourne à son profit la bénédiction de son vieux père aveugle, Isaac. Il a revêtu les habits de son frère aîné Ésaü et se fait passer pour lui. Isaac fait s'approcher son fils Jacob afin qu'il l'embrasse et, alors que Jacob l'accole, « il sentit l'odeur de ses vêtements » (*Genèse* 27, 27). Le verbe "sentir" et le substantif "odeur" appartiennent tous à la même famille que *ruah*, "esprit". Isaac aspire "l'esprit" qui se dégage de Jacob. Doit-on dire qu'il ne s'agit que de l'odeur caractéristique dégagee des habits d'Ésaü, l'homme des champs, et qu'il n'y a pas lieu d'en tirer des conclusions métaphysiques ? Peut-être. Il faut néanmoins s'interroger sur cette grande mise en scène du long chapitre 27 : pourquoi nous présenter cet épisode avec un luxe de détails, sachant que Jacob a de toute manière déjà pris le droit d'aînesse de son frère ? À mon avis, se jouent dans cette mise en scène bien des aspects de la vie fraternelles qui disent plus qu'un simple stratagème un peu roublard. Le fils qui prend la place d'un autre²⁰. Chez les jumeaux Ésaü et Jacob,

19. L'expression "venue à l'être" traduit le mot grec "genèse".

20. Seth est "attribué" à ses parents "à la place d'Abel" : *Genèse* 4, 25 ; Ismaël manque de mourir (*Genèse* 21) avant que la même menace pèse sur Isaac dont un bélier prend la place lors du sacrifice (*Genèse* 22)...

Ésaü est l'aîné et Jacob est second. Tout se passe comme si la réalité fraternelle, dispersée sur deux frères, était comme ré-agencée par Jacob : de second il devient aîné, de "déposé" il devient l'héritier et le béni. Il faut qu'il prenne aussi sur lui "l'esprit", entendons "l'odeur", qui le qualifie comme ce fils de la promesse. Nous ne sommes pas placés dans l'allégorie pure et simple par ces textes concrets, mais – c'est l'hypothèse que je formule sans l'étayer davantage ici – dans une sorte de manifestation charnelle de Dieu. Les deux fils concourent à révéler une figure de fils, par contraste et par "superposition". Le "vrai" fils tient de l'un et de l'autre, donnant son "esprit" à l'autre pour qu'il soit accompli²¹.

Joseph : le fils mort n'est pas mort

Dans cette optique, un des personnages marquant dans la *Genèse* est Joseph dont l'histoire occupe plus du dernier quart de ce livre. Joseph, on le sait, vit d'une vie intense dont il fait part à ses frères, juste assez pour augmenter leur haine contre lui (*Genèse* 37, 5-11). Ses frères veulent le tuer ; ils finissent par le vendre comme esclave, mais le font passer pour mort auprès de leur père. Sa tunique ensanglantée, maculée par leurs soins du sang d'un bouc, conduit en effet Jacob, le vieux père, à conclure que Joseph a été tué par une bête féroce (*Genèse* 37, 31-35). Mais le fils que l'on dit mort n'est pas mort. Il fait son chemin en Égypte et retrouvera un jour ses frères.

21. Ce thème de l'accomplissement serait à étudier plus particulièrement dans cette histoire. Le mot "jumeau" en hébreu (*tônim*) est proche de la racine *tam* qui signifie "complet, intègre". Cette dernière racine fournit un adjectif qui sert à désigner Jacob : c'était un homme *tam* ("intègre", "complet" ?). En tout cas, en l'espace de trois versets (*Genèse* 25, 24-27), *tônim* (v. 24 : les jumeaux naissent) et *tam* (v. 27 : qualification de Jacob) jouent l'un avec l'autre. Jacob est-il la synthèse des jumeaux ? Peut-il être complet en étant seul ? Faut-il qu'il emprunte "l'esprit" de son frère ?

Ce thème du fils donné pour mort et qui n'est pas aussi mort qu'on le dit parcourt tout le livre de la *Genèse* : Abel, tué par Caïn, s'exprime post mortem. Aux dires mêmes de Dieu, son sang crie jusqu'au ciel (*Genèse* 4, 10). Ismaël qui devait mourir de soif au désert est finalement ravitaillé en eau : un ange ouvre les yeux de sa mère ; celle-ci voit un puits et abreuve son fils (*Genèse* 21). Au chapitre suivant, Isaac doit être offert à Dieu sur le Mont Morriya. Alors que son père s'apprête à l'égorger, un ange arrête le bras (*Genèse* 22). Comme le dit le verset conclusif de cet épisode : « Abraham appela cet endroit du nom de YHWH-Yireh ("Le Seigneur verra"), d'où l'on dit aujourd'hui : Sur la montagne du Seigneur, il sera vu » (*Genèse* 22, 14). La Septante, qui traduit en grec le texte de la *Genèse* au 3^e siècle avant notre ère, découpe la phrase autrement et donne comme finale de cette phrase : « Sur la montagne, le Seigneur s'est fait voir ». Or qu'avons-nous vu sur la montagne ? Un père et son fils, le fils devait mourir et n'est pas mort. Est-ce cette réalité que désigne « le Seigneur sera vu » ? Un père et un fils plus puissant que la mort ?

Joseph s'inscrit donc dans une série de fils qui traversent la mort annoncée. La mise en scène de ses frères pour le faire passer pour mort (le sang d'un bouc sur la tunique), toute perverse qu'elle soit, rappelle la scène du sacrifice d'Isaac : un bélier finalement mis à la place du fils et offert à Dieu (*Genèse* 22).

Joseph passe donc au travers de la volonté de mort de ses frères, il traverse aussi la calomnie qui le conduit en prison (*Genèse* 39-40). Il se retrouve un jour devant Pharaon pour interpréter les songes que ce dernier a eus. Joseph ne se dit pas interprète des songes, car, affirme-t-il : « Ce n'est pas moi, c'est Dieu qui donnera une réponse favorable à Pharaon » (*Genèse* 41, 16). Quand il a, au nom de Dieu, donné son sens aux rêves du roi d'Égypte, celui-ci s'écrie devant son entourage : « Pourrions-nous trouver un homme comme celui-ci,

qui a en lui l'esprit de Dieu ? » (*Genèse* 41, 38). Et Joseph de devenir vizir de l'Égypte, juste au-dessous de Pharaon.

Joseph, fils de Dieu ?

Par sa politique avisée, il met de côté une part des récoltes annuelles et peut ainsi répandre ses largesses de nourriture lors des années de famine. Ses frères viennent chercher cette provende inattendue, se retrouvent devant Joseph qui se fait finalement reconnaître d'eux. La lecture que Joseph fait de son histoire mérité d'être entendue. Par trois fois, il répète à ses frères que c'est Dieu qui l'a envoyé en Égypte au-devant d'eux « pour procurer la vie » (*Genèse* 45, 3-8). Or, le seul qui ait jamais *envoyé* Joseph, c'est Jacob, son père, qui lui demanda jadis d'aller trouver ses frères aux champs ; c'est en rencontrant alors ses frères que toute l'aventure de Joseph commença. Le verbe "envoyer", deux fois mentionné pour signaler l'importance de la mission que Jacob confie à son fils (*Genèse* 37, 13-14), trouve en *Genèse* 45 la plénitude de son sens. Dans le geste du père qui envoyait son fils, c'était, au dire de Joseph, Dieu lui-même qui l'envoyait vers un destin de vie. Joseph comme "fils de Dieu" ? C'est en filigrane ce que suggère la fin de la *Genèse*.

Notons que parmi ses toutes dernières paroles à ses frères, à la fin du livre, Joseph dit : « Vous aviez, vous, médité le mal contre moi, Dieu a médité d'en faire du bien, afin d'accomplir ce qui arrive aujourd'hui : garder en vie un peuple nombreux » (*Genèse* 50, 20). Le Joseph de la fin est donc un fils d'Adam qui a acquis la connaissance du bien et du mal, non par un accaparement tortueux (*cf. Genèse* 3), mais en allant son chemin avec Dieu en vue de la vie de tous. Il a de plus été béni par son père avant que ce dernier ne meure. Voici la fin de cette bénédiction dont l'ensemble constitue un morceau magnifique : « Bénédiction des cieux en haut, bénédiction de l'abîme accroupi en bas, bénédiction des mamelles et du sein ! Les bénédiction de ton père surpassent les bénédic-

tions de ceux qui m'ont conçu, jusqu'au désir des collines antiques. Qu'elles soient sur la tête de Joseph, sur le crâne du consacré d'entre ses frères » (*Genèse* 49, 25-26). Dans ce passage de la fin de la *Genèse*, les mots du commencement sont repris : les cieux en haut, l'abîme en bas (*cf. Genèse* 1, 1-2). Tous les grands lieux de la création font converger sur Joseph le meilleur qu'ils puissent donner. Le cosmos évoqué en *Genèse* 1 est donc ressaisi autour de la personne de Joseph ; ce qui lui donne un sens maintenant, c'est la personne de ce fils.

Fils d'un père qui est peut-être Dieu, envoyé en tout cas par Dieu pour procurer la vie à une multitude, Joseph a reçu l'esprit du Seigneur qui lui donne une intelligence vivifiante. En Adam accompli, il donne son enseignement sur le bien et le mal qu'il a appris à connaître dans la lumière de Dieu, et il voit le monde prendre sens autour de sa personne. Un Joseph christologique ? Une vision trinitaire ? À suivre.

Conclusion

Il y aurait encore beaucoup à dire. J'ai quant à moi travaillé sur la personne des messies dans les livres de *Samuel* : concernant Saül, puis David, tout ce que nous venons de dire me semble à la fois se cristalliser et se déployer. Mais il faudrait aussi parler de la Sagesse dans les *Proverbes* et de l'esprit qui bouillonne en elle (*Proverbes* 1, 23), et de bien d'autres réalités encore !

Le visage de Dieu dans l'Ancien Testament n'a pas fini d'étonner. Il configure toute réalité. C'est pourquoi des personnages qui peuvent paraître insatisfaisants, comme Saül, sont en fait dignes d'être envisagés. Même si Saül n'assume pas les situations qu'il vit, du moins s'y trouve-t-il placé, et, d'une certaine manière, cela suffit : il n'est que de le regarder pour voir dans quelles circonstances un messie est convoqué

et ce qu'il montre alors d'un Dieu Père qui lui envoie son esprit.

Fr. Philippe LEFEBVRE o.p.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- DURAND Emmanuel, *La Périchorèse des personnes divines : Immanence mutuelle, réciprocité et communion*, préf. Vincent Holzer, Cogitatio fidei 243, Éd. du Cerf, Paris, 2005.
- Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, Cogitatio fidei 267, Éd. du Cerf, Paris, 2008.
- DURAND Emmanuel, HOLZER Vincent (dir.), *Les Sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Cogitatio fidei 266, Éd. du Cerf, Paris, 2008.
- EMERY Gilles, *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Éd. du Cerf, Paris, 2009.
- La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1995.
- LEFEBVRE Philippe, *Livres de Samuel et récits de résurrection. Le messie ressuscité "selon les Écritures"*, coll. Lectio Divina 196, Cerf, 2004.
- « Le corps des messies dans les Livres de Samuel » in P. Gisel (éd.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*, Actes d'un 3^e cycle de théologie systématique, Lieux théologiques n° 38, Labor et Fides, p. 103-122.
- La Bible d'Alexandrie (sous la direction de Marguerite Harl et de son équipe), 16 volumes parus à ce jour (1986-2009), traduction en français des livres bibliques dans la version grecque de la Septante. Notés abondantes montrant les disparités en grec et hébreu, les choix lexicaux et un choix de commentaires juifs et chrétiens anciens.

UN GRAND TRAITÉ DE SOUFISME DU CHEIKH AL-'ALAWÎ

Sous le titre de *Sagesse céleste* (Éd. La Caravane, 2007), M. Chabry et J. Gonzalez nous présentent, et traduisent avec maîtrise et dans un style agréable, un des plus importants traités du Cheikh al-'Alawî (1869-1934), *Al-mawâdd al-ghaythiyya an-nâshî'a 'an al-Hikam al-ghawthiyya*, rendu par « Les substances célestes extraites des aphorismes de sagesse de l'intercesseur divin » (p. 10, n. 2). Cet ouvrage consiste en un commentaire systématique des *Hikam* (Aphorismes) d'Abû Madyan (m. 594/1198), le célèbre soufi originaire de Séville et enterré à proximité de Tlemcen, en Algérie » (p. 10)¹. Il a été achevé en 1910, alors que le Cheikh al-'Alawî était un spirituel accompli, entré depuis peu en fonction, succédant à son maître Bûzîdî décédé en 1909.

Au fil de ces 180 sentences² de sagesse concises et précises,

1. Abû Madyan (vers 509/1115-594/1198) et Ibn 'Arabî (560/1165-638/1240), bien que contemporains pendant plus de trente années, ne se sont jamais rencontrés en ce monde. Le plus grand Maître considère Abû Madyan comme le « Maître des Maîtres » (*Shaykh al-Mashâyikh*), et le mentionne fréquemment dans ses écrits. Il précise aussi qu'Abû Madyan a été l'un des Imâms de la hiérarchie initiatique, et qu'il accéda finalement à la fonction de Pôle de la tradition islamique « une heure ou deux avant de mourir ».

2. Les manuscrits des *Hikam* sont abondants. Ils contiennent un nombre inégal d'aphorismes sapientiaux ; Vincent J. Cornell en retient 164 dans *The Way of Abû Madyan*, pp. 116-149, texte arabe et traduction anglaise, Cambridge, 1996. Les manuscrits présentent aussi des variantes plus ou

sont abordés les thèmes chers aux principaux manuels de soufisme déjà connus, mais ils sont revisités avec une "saveur" adéquate au "goût" spécifique des hommes de notre temps. Chaque vertu, état ou station spirituelle, le respect des convenances (*al-adab*), la science utile (*al-'ilm nâfi'*), la vigilance (*al-murâqaba*), la remise confiante en Dieu (*at-tawakkul*), l'indigence spirituelle (*al-faqr*), la pureté d'intention (*al-ikhlas*), l'amour (*al-mahabba*), etc., est étudié de manière vivante et vivificatrice en référence au Coran, à la Tradition du Prophète et aux enseignements des maîtres soufis du passé. Une large part est faite à des poèmes inspirés.

Les grandes doctrines du tasawwuf imprègnent tout l'ouvrage, jamais sous un angle spéculatif, car elles sont toujours liées aux méthodes opératives.

Le lecteur hésite entre deux états : d'une part les obstacles décrits comme des pièges sur le chemin de l'initié semblent insurmontables tellement ils sont nombreux, subtils, et difficiles à dépasser, puisqu'ils sont inhérents à l'illusion que l'être humain a de l'autonomie de sa propre existence ; d'autre part, l'influence spirituelle présente dans l'exposé du Cheikh transporte et exalte, faisant paraître la voie comme simple, aisée, et le but à portée, si les conditions exigées par la méthode sont respectées, en particulier la concentration permanente sur la seule Réalité divine.

De ce "collier" de "sagesses" nous extrayons quelques perles par lesquelles les lecteurs de René Guénon – il est fait référence plusieurs fois à celui-ci de façon pertinente par les traducteurs – reconnaîtront certains thèmes que ce dernier avait abordés dans ses écrits.

moins importantes, comme celle-ci : « Celui qui ne trouve pas son garde-fou en lui-même court à sa perte » (Aphorisme 69 d'Abû Madyan, p. 189) ; dans la version retenue par Cornell (n° 48), on lit : « dans son cœur (*fî qalbihi*) » au lieu de : « en lui-même ».

Florilège

Sur l'âme

« Il est dans la nature même de l'âme de revendiquer son indépendance et son autonomie à l'égard de la Divinité » (p. 42).

« Comme l'a dit le Prophète : "Nul d'entre vous n'a la foi tant que sa passion s'écarte de l'enseignement que j'ai apporté" » (p. 46).

« L'examen de conscience (*muhâsaba*) est la première phase du voyage, et il faut en passer par là pour atteindre la station de la vigilance (*murâqaba*) ; c'est le degré à partir duquel on refuse à l'âme la possibilité de s'abandonner aux transgressions, car l'examen de conscience l'empêche de s'y consacrer totalement » (p. 47).

Sur les mauvaises conjectures

« C'est un fléau et une cause de séparation (de Dieu) que de faire de mauvaises conjectures au sujet de Dieu et de Ses créatures. S'ils avaient une bonne opinion des serviteurs et surtout des saints de Dieu, les gens trouveraient quelqu'un pour les prendre par la main, les sauver de leur distraction et trancher les liens par lesquels l'âme les asservit » (p. 59).

Sur l'ascèse

« Les bénéfices du jeûne, du silence et de la veille sont des aspects bien connus de la voie spirituelle ; bien des choses ont été écrites à ce sujet » (p. 67).

« Le Prophète disait : "Ne tuez pas les cœurs par la nourriture et la boisson, car le cœur ressemble aux cultures, que l'excès d'eau tue" » (p. 68).

« Le prophète a dit : "Satan circule dans le corps de l'homme à travers le sang ; faites-lui obstacle grâce à la faim" » (p. 68).

« Quant à l'excellence de la veille et au côté nuisible du sommeil, cela est nécessairement connu de tous ; c'est encore plus clair dans la voie spirituelle » (p. 69).

« Abû Madyan a dit : "Le silence est une sauvegarde." » (p. 74).

« Un sage a dit : "Dieu nous a donné deux oreilles et une seule langue, afin que nous écoutions deux fois plus que nous ne parlons, et non l'inverse !" » (p. 75).

Sur les fréquentations

« Ta nature intérieure devient la même que celle de ton compagnon » (p. 87).

« De la même façon que la fréquentation des bien-aimés de Dieu permet de renouveler sa foi, celle des innovateurs la tue et obscurcit sa lumière » (p. 89).

« Celui qui aime fréquenter les femmes est quelqu'un de douteux » (p. 91).

« Il n'y a rien de plus nuisible que de fréquenter un savant insouciant de Dieu, un soufi ignorant ou un prédicateur hypocrite » (Aphorisme 30 d'Abû Madyan, p. 100). Le Cheikh al-'Alawî commente : « Le savant insouciant de Dieu, c'est celui qui se limite à l'aspect exotérique de la tradition. [...] Il prétend qu'il n'y a pas d'autre science que celles qu'il a acquises, ignorant les secrets spirituels que le Peuple [les Initiés] est seul à détenir et à transmettre » (p. 100)³. Le "soufi ignorant" « vise le prétendu cheikh qui revendique la maîtrise spirituelle et affirme connaître les modalités du cheminement ini-

3. Les traducteurs renvoient alors en note à un autre traité du Cheikh al-'Alawî : *Lettre ouverte à celui qui critique le soufisme* (Al-Qawl al-ma'rûf), trad. M. Chabry, Éd. La Caravane, 2001. Sur ce traité, cf. aussi *Un saint musulman du vingtième siècle*, de Martin Lings, Éd. Traditionnelles, pp. 104 et suivantes, Paris, 1967.

tiatique, alors que ses connaissances en la matière sont purement théoriques. Un tel genre de maître est séparé et sépare de Dieu » (p. 102). « Concernant le cas du prédicateur hypocrite, l'aspirant se rendra généralement compte de ce qu'il en est, s'il est sincère avec Dieu aussi bien extérieurement qu'intérieurement, et son intelligence lui permettra de comprendre comment ce genre de prédicateur interprète à l'envers et hors de leur contexte les données traditionnelles qu'il utilise, enchaînant ses propos en dehors de toute cohérence » (p. 104).

Sur la décadence du soufisme

« La plupart des gens qui sont rattachés à la voie ne font que se raconter les uns aux autres les histoires des soufis du passé. [...] Les récits sur la vie des justes du passé ne leur servent que de réservoirs à histoires, et il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la décadence du soufisme se traduise par l'apparition de faux maîtres, que les divisions et le sectarisme aillent en augmentant, que l'objectif même de la voie finisse par être incompris et qu'il ne reste plus de celle-ci que le nom et une forme de réunion périodique, le fruit de la voie disparaissant et sa nature se modifiant » (p. 107).

Sur la nature du maître, du disciple et de leur relation

« Celui qui n'a pas été éduqué par des gens éduqués corrompt ceux qui le prennent pour guide » (Aphorisme 39 d'Abû Madyan, p. 120).

D'après le Cheikh al-'Alawî, « La plupart des gens ont une opinion tellement haute d'eux-mêmes qu'ils ne veulent pas se placer sous la direction du maître spirituel. Ils préfèrent penser que leur cas est très particulier et fait exception à la règle. Certains se disent que leur guide dans la voie sera al-Khidr ; d'autres pensent que se sera peut-être l'Envoyé de Dieu lui-même qui les guidera et les fera progresser dans la voie,

ignorant que ce dernier leur a prescrit d'avoir recours à un intermédiaire. [...] D'où est venue à ce prétentieux l'idée que le Prophète, depuis l'immense degré qui est le sien, doit prendre en charge directement son éducation » (pp. 120-121).

« Le maître, c'est celui auquel tu donnes l'entière priorité, et pour lequel tu ressens en ton for intérieur une immense considération » (Aphorisme 41 d'Abû Madyan, p. 126).

« Si l'aspirant n'est pas capable de se plier en toutes circonstances aux décisions de son maître, alors il vaut mieux pour lui s'en séparer » (p. 124).

« Évidemment, tout ceci est dit en supposant que le maître est quelqu'un dont l'action conduit manifestement ses disciples à des illuminations et à l'acquisition de connaissances spirituelles, car s'il ne connaît de la voie que le nom et ne fait que parler de la réalité spirituelle, il ne faut au contraire pas attendre pour s'en séparer, mais le faire dès que possible, si le disciple veut avancer et cherche vraiment à rejoindre Dieu » (p. 125).

« Seul un saint auquel Dieu t'a amené et qui est manifestement un élu peut te servir de guide ». [...] Le personnage que vous me décrivez là, me diras-tu, est plus rare encore que le Phénix ! Où est-il donc ? Sache que ce ne sont pas les guides qui manquent ; seule fait défaut la pureté d'intention de celui qui les cherche : sois sincère, tu trouveras à coup sûr un maître ! [...] Si tu avais autant besoin d'un maître spirituel qu'un assoiffé a besoin d'eau ou un homme effrayé de sécurité, tu t'apercevrais que ce maître est plus proche de toi que ta propre quête ! » (pp. 127-128)⁴.

« N'oublie pas de parler à ton maître de tout ce qui te vient à l'esprit, qu'il s'agisse de bonnes ou de mauvaises actions, quand bien même surgiraient en toi mille idées à chaque

4. Citation de Ibn 'Atâ' Allâh, *Latâ'if al-minan* ; reprise de la traduction d'Éric Geoffroy (livre publié sous le titre : *La Sagesse des maîtres soufis*, p. 75, Grasset, Paris, 1998).

heure, et quand bien même tu l'ennuierais avec cela pendant mille heures, afin qu'il te prescrive de quoi guérir ou qu'il t'en délivre par sa seule force spirituelle » (p. 128)⁵.

Le maître authentique, « c'est grâce à son caractère et à sa façon d'être qu'il fait progresser l'aspirant d'état en état, et non à force de discours recherchés » (p. 129).

« Un véritable maître [...] doit disposer d'une force de résolution et d'une énergie spirituelle telles qu'elles lui permettent de transformer ses disciples, pour peu qu'ils aient vraiment faim de spiritualité et qu'ils lui obéissent. Sinon, c'est qu'il n'est maître spirituel que sur le papier » (p. 131).

« Il est indispensable que tu établisses une relation avec lui [le maître], toi l'aspirant, car le simple rattachement ne suffit pas. [...] L'enseignement spirituel passe par la relation » (p. 131).

« Rendre visite au maître est source de grands bienfaits, et c'est ainsi que l'on peut arriver à Dieu, mais seulement s'il s'agit d'un maître qui est tel que le décrit ici l'auteur [Abû Madyan]. Quant aux autres maîtres, il n'y a pas à les distinguer des autres croyants sous ce rapport ; d'ailleurs, la plupart d'entre eux auraient bien besoin que quelqu'un les prenne par la main » (pp. 131-132).

« Ton maître, ce n'est pas celui que tu entends parler, mais celui dont tu acquiers réellement quelque chose [...], celui dont l'état spirituel te transforme »⁶, celui, poursuit le Cheikh al-'Alawî, qui te jette dans l'extinction, à tel point que tu deviens comme inexistant, puis te fait remonter au plus haut

5. Enseignement d'Abû-l-'Abbâs al-Mursî (m. 1287), disciple du Cheikh Abû-l-Hasan Shâdhilî (m. 1258), et maître de Ibn 'Atâ' Allâh (m. 1309). Ces trois maîtres, qui se sont succédés, sont présents dans la chaîne initiatique (*silsilah*) du Cheikh al-'Alawî (cf. Martin Lings, *op. cit.* pp. 266-267). Ils sont précédés dans la Voie par Ibn Mashîsh (m. 1228) et, auparavant, par Abû Madyan (vers 509/1115-594/1198). Sur toutes ces autorités du Soufisme cf. Ibn 'Atâ' Allâh, *La sagesse des maîtres soufis*, traduit, annoté et présenté par Eric Geoffroy.

6. Nouvelle citation de Ibn 'Atâ' Allâh tirée des *Latâ'if al-minan* (Les touches subtiles de la grâce).

de la station de la subsistance, comme si tu n'avais jamais cessé d'être [...], voilà ce qu'est un maître, et s'il n'en est pas ainsi, il n'a aucun droit sur l'aspirant [...], pas plus que tu n'es tenu de faire preuve d'égards avec lui, sauf du point de vue de ce qu'on exige de toi d'une façon générale en termes de noblesse de caractère » (pp. 132-133).

Sur l'humilité

« Moulay-I-'Arabî al-Darqâwî⁷ disait ceci : "Les gens font la course au rang le plus élevé. Mais nous, nous rivalisons pour obtenir celui qui est le plus bas" » (p. 141).

Sur la relation avec les savants de l'extérieur

« L'attitude de l'aspirant, avec les savants de l'extérieur, consiste à les écouter et essayer d'apprendre humblement, car ils connaissent les statuts de la Loi révélée [...], il] ne doit pas les contredire, quand bien même lui apparaîtrait par inspiration que sur telle ou telle question, leur avis est erroné » (p. 141).

Sur la science utile

« La plus élevée des sciences est celle de l'Unicité (*tawhîd*) » (p. 149).

« Celui qui affiche sa science sans que la crainte de Dieu n'exerce sur lui de contrôle est atteint par un fléau des plus graves » (pp. 152-153).

7. Fondateur (1737-1823) de la *tarîqa* à laquelle appartenait le Cheikh Bûzîdî, le maître du Cheikh al-'Alawî. Ses épîtres ont été traduites par Titus Burckhardt, *Lettres d'un maître soufi*, Archè, Milano, 1978 et, plus récemment, par Manuel Chabry, *Lettres sur la Voie spirituelle (Rasâ'il)*, Éd. La Caravane, 2003.

« La science utile [...] va de pair avec la crainte de Dieu et met la vie religieuse de son détenteur à l'abri des dangers » (p. 157)⁸.

Vers :

« *Celui qui recherche les sciences pour d'autres motifs que Lui,*

Ne mérite aucunement que tu le considères comme un guide de confiance » (pp. 157-158).

Sur l'invocation

« Le Prophète a dit : "Fréquente les assemblées du souvenir et veille, quand tu es seul, à ce que ta langue soit mue par l'invocation de Dieu", et aussi : "Fréquentez ceux dont la vue vous rappelle Dieu" » (pp. 161-162).

« Quand un serviteur s'adonne extérieurement à l'invocation et Le reconnaît intérieurement jusqu'à devenir familier, d'abord du Nom, puis du Nommé, c'est que Dieu l'aime. Le Nom est en effet une représentation du Nommé, et c'est pour-quoi il y conduit inévitablement » (p. 167).

« Celui qui pratique le souvenir, sous quelque forme que ce soit, est aimé de Dieu, et réciproquement Dieu Se "souvient" de lui » (p. 172).

« Sache que l'invocation (ou le souvenir) est la porte la plus large et la voie la plus facile pour arriver à Dieu » (p. 173).

Sur la crainte de Dieu

« La crainte est la cravache que Dieu utilise avec Ses serviteurs » (p. 188).

« La voie, à toutes ses étapes, exige de renoncer aux prétentions » (p. 191).

« C'est le Prophète qui était le plus craintif à l'égard de Dieu » (p. 193).

8. Enseignement de Ibn 'Atâ' Allâh, dans son *Tanwîr*.

« Il ne reste plus au connaissant qu'à demander secours à la beauté et à la bonté divines contre la majesté et la rigueur divines » (p. 194).

Sur Satan

« Ne crois pas que Satan soit enfermé dans une forme particulière. [...] Il a une énorme capacité d'adaptation et de transformation qui lui permet d'être transgresseur lorsqu'il accompagne le transgresseur, pieux lorsqu'il fréquente l'homme pieux, dévot avec les dévots, savant avec les savants, ascète avec les ascètes, connaissant avec les connaissants, et il sait même se transformer en "envoyé" lorsqu'il se trouve avec un envoyé. [...]

Ne crois pas que Satan te soit étranger,

Il prend sa part, lui qui fait partie de toi-même.

[...] Sa véritable nature procède de la réalité qui correspond au Nom divin "Celui qui égare", [...] son action n'est que l'un des effets de ce Nom » (p. 196).

« Sache que la demeure de Satan se trouve entre le monde corporel (*mulk*) et le monde subtil (*malakût*) ; il peut donc agir dans ces deux domaines. Quant à ce qui se trouve entre le monde subtil et le monde de la puissance divine (*jabarût*), il n'y a pas accès, car ce domaine n'est pas soumis à la forme conditionnée et n'a même rien de spécifiquement humain. En revanche, il s'y manifeste quelque chose de beaucoup plus dangereux que lui, et il s'agit de la ruse (*makr*) divine, qui dépend elle-même du Nom "Celui qui égare", dont elle se trouve être l'agent » (p. 197).

Sur la connaissance préparatoire

« Si la plupart des disciples échouent dans la voie, s'il leur est difficile d'obtenir l'ouverture spirituelle, c'est soit parce qu'ils n'ont pas de maître connaisseur de la voie pour les guider, soit parce qu'ils ne comprennent pas l'objectif des

soufis. [...] S'ils avaient d'abord compris ce qu'est l'objectif, avant d'entamer leur cheminement dans la voie, les sentiers spirituels ne se seraient pas transformés pour eux en véritable imbroglio. [...] Le but des connaissants, c'est de rejoindre Dieu et rien d'autre. [...] Ils réalisent ainsi la vérité contenue dans le noble verset (57, 3) : *Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur* » (p. 208).

Sur l'indigence de l'être

« Les connaissants s'accordent tous sur le fait que tout ce qui est autre que Dieu n'est en soi qu'un pur néant, auquel on ne peut attribuer d'être, l'acte d'être appartenant à Dieu » (p. 225).

Sur le contentement

« Ibn 'Atâ' Allâh a dit dans ses *Aphorismes* : "Tant que tu es dans ce monde, ne t'étonne pas que les contrariétés y abondent : c'est sa nature même qui l'exige" » (p. 238).

« Toi l'aspirant, fais bien attention ! Les maux qui se cachent dans le renoncement sont pires que ceux de ce monde. Ne renonce à rien en ce monde tant que tu n'es pas totalement sûr d'agir ainsi uniquement pour Dieu ou en vue de l'autre monde. Sinon, ton châtement pour avoir renoncé à ce monde mû par des raisons peu avouables sera plus dur que si tu t'étais contenté de t'y consacrer » (p. 241). « C'est, par exemple, le cas de celui qui veut atteindre une certaine renommée (spirituelle) [par le renoncement], se faire de la publicité ou réaliser ses ambitions » (*ibid.*).

De la pureté d'intention

« Dieu n'accepte pas les œuvres dont l'intention est mitigée, c'est-à-dire que l'on fait en partie pour Lui et en partie pour d'autres raisons » (p. 255).

« Les plus proches serviteurs de Dieu ont une relation avec Lui tellement enfouie au plus profond de leur être qu'aucun ange ni aucun démon n'en a connaissance » (p. 262).

Sur l'amour et le désir

« Selon un dicton, "Au début, la voie est une possession (*junûn*) ; à mi-chemin, c'est la maîtrise technique (*funûn*), et au terme, la quiétude (*sukûn*)" » (p. 281).

« L'amour est une ivresse dénuée de toute lucidité » (p. 283).

« L'amour, c'est être aveugle à tout autre que le Bien-Aimé, par l'effet d'une passion jalouse pour Lui, mais c'est aussi être aveugle au Bien-Aimé, par crainte révérencielle de Lui : c'est donc une pure cécité, et les amants sont des gens complètement ivres que seule la contemplation de l'Aimé peut ramener à la lucidité » (p. 283).

« Si nous n'arrivons pas à Le rejoindre, c'est uniquement parce que nous manquons d'entrain pour aller vers Lui. Celui qui éprouve un impérieux besoin de Lui ne saurait rester en compagnie d'un autre » (p. 299).

Sur le repentir et la progression spirituelle

« Le repentir est en effet une condition indispensable du cheminement spirituel » (p. 311).

« L'aspirant ne doit faire aucun pas en avant tant qu'il n'a pas consolidé la phase précédente » (p. 311).

« Ne crois pas, mon frère, que la station de l'aspirant et la sainteté (*walâya*) elle-même soient si lointaines ; en réalité, seule la station du repentir t'en sépare » (p. 311).

« Si ton effort est sincère, il te faudra peu de temps pour devenir toi-même l'un de Ses saints, surtout si tu reviens à Lui le cœur contrit : combien de gens séparés de Lui L'ont rejoint soudainement ! [...] Tu sais bien, mon frère, que les portes du repentir ne sont fermées que pour celui qui les a

lui-même refermées, alors frappe à ces portes d'une main pleine de remords, et demande à ton âme jusqu'à quand elle compte rester absorbée par ses préoccupations mondaines. N'as-tu pas reçu suffisamment de conseils ? » (p. 312).

Sur le *tawhîd* (Unicité divine)

« On dit que "lorsque le principiel et le contingent se rencontrent, celui-ci disparaît tandis que celui-là demeure" » (p. 314).

« Tant qu'elle n'anéantit pas l'individu et qu'il ne reste rien de lui, d'une façon réelle qu'il goûte d'expérience, il ne s'agit pas d'une authentique réalisation spirituelle. On n'atteint pas la Vérité par des mots » (p. 316).

« Du point de vue de l'Essence, la manifestation est inexistant, ce qui n'est pas le cas du point de vue des Attributs, qui appellent quelque chose "de plus", à savoir les êtres existenciés, sur la base d'une relation de dépendance (*taalluq*), et bien qu'ils ne représentent rien de plus du point de vue de leur réalité intrinsèque (*bi-i'tibâr al-tahaqquq*) » (p. 332).

« En définitive, la création tire son existence de l'être même de la réalité divine, par un lien de dépendance totale : sa réalité n'est en rien extérieure au Principe, qui l'englobe toute entière » (p. 333).

« L'Identité suprême (*wahdat*) est une présence qui consume, puis un regard qui ravit. Les corps sont [pour Elle] des calames, les esprits des tables, et les âmes des coupes » (Aphorisme 142 d'Abû Madyan, p. 336).

De l'enseignement des êtres réalisés

« Les paroles des gens de Dieu ont une autorité qui s'impose d'elle-même » (p. 370).

« À chaque époque, la réalité divine inspire aux savants les propos les plus appropriés pour leurs contemporains » (Aphorisme 161 d'Abû Madyan, p. 374).

Des vertus de l'anonymat

« L'anonymat permet de vivre dans la sérénité à tout instant [...], le serviteur] fera tout son possible pour éviter d'acquérir la moindre notoriété, afin que la relation avec son Bien-Aimé ne soit polluée par rien. En effet, commencer à être reconnu publiquement peut altérer la pureté de cette relation » (p. 399).

« Un maître disait : "Celui qui veut être reconnu par les autres n'obtiendra pas les bienfaits de l'autre monde" » (p. 400).

« Celui qui utilise les créatures et cherche leur adhésion, afin de gagner une renommée spirituelle et faire sa propre publicité pour être considéré comme un saint aboutira à l'effet inverse : sa véritable nature deviendra une évidence pour tout le monde ; les gens perdront toute miséricorde pour lui et son désir de profiter des gens deviendra patent. C'est cette renommée-là qu'il finira par avoir, et tout cela pour s'être consacré aux créatures et non à Dieu » (p. 413).

Les citations que nous avons extraites donnent un aperçu de la qualité de cet ouvrage qui ne doit pas être uniquement lu, mais aussi et surtout médité dans une perspective de réactualisation spirituelle. Le lecteur attentif et réceptif aux conseils du Cheikh al-'Alawî en retire la conviction que n'importe quelle vertu réalisée parfaitement comporte, par sa perfection même, toutes les autres, et cela reflète, dans l'ordre humain, la réalité des Noms divins où chacun, sous le rapport de l'Unité de l'Être, *al-Wâhidiyya*, intègre tous les autres. Il est à souhaiter que les traducteurs ayant mené ce travail à bien aient l'occasion de nous faire profiter à nouveau de leur compétence.

Olivier DELCASTEL

Comptes rendus

Jean-Pierre Brach/Jérôme Rousse-Lacordaire (s. la dir.), *Études de l'histoire de l'ésotérisme*, Cerf, 2007.

Jean-Pierre Laurant, auquel ces mélanges sont offerts, assura durant de longues années une charge de cours à l'EPHE sur les courants ésotériques aux 19^e et 20^e s., il est bien connu pour ses travaux sur Guénon, Matgioi ou le cardinal Pitra et aussi comme directeur scientifique de la revue *Politica Hermetica*. On trouvera ici 27 contributions d'orientation et de caractère très différents sinon disparates. Nous ne reviendrons pas sur le problème de fond de l'identité de l'ésotérisme, terme qui au niveau universitaire, englobe trop souvent aujourd'hui des réalités assez hétéroclites donnant aux spécialistes cette impression de nébuleuse qu'ils ont eux-mêmes parfois contribué à produire. F. Secret ne confondait pourtant pas l'ésotérisme avec l'occultisme qu'il n'hésitait pas à assimiler à une « décadence » ! Or il faut redire en quoi la non-différenciation des sources sur le plan qualitatif, permet ici assez complaisamment l'identification douteuse de l'ésotérisme, chez É. Poulat, à un « grand chapeau » (p. 13) ! La première intervention de J. Maître reflète trop bien cette tendance, montrant par la même occasion à quel point la fameuse neutralité académique est difficile à mettre en œuvre ! Mais passons sur sa profession de foi agnostique et signalons les études intéressantes d'A. Faivre sur « La tripartition corps, âme, esprit, chez Franz von Baader » ; celle, remarquable, de S. Salzani « La "triple enceinte" comme mandala chrétien », qu'il serait très utile de développer ; celle encore de P. Mollier « Un emblème maçonnique chrétien au siècle des Lumières » dont on appréciera la teneur (ce dernier a depuis complété son article dans *RT*, n° 153, 2009).

Une réfutation du texte de R. Dachez sur Guénon et la Maçonnerie serait à entreprendre, en raison de sa regrettable absence de rigueur intellectuelle et aussi de précision dans les références, par

exemple, le chapitre des *Aperçus sur l'initiation* consacré aux « Rites et cérémonies » n'est pas le 14^e mais le 19^e ! Ceci est assurément un détail, comparé à l'absurde tentative de monter en épingle la mention, assez mitigée, de Stretton faite par Guénon, qu'il ne cite qu'une seule fois dans toute son œuvre (*SFSS*, p. 140, n. 3) ! Ce que ne supporte pas R. Dachez, c'est que Guénon ait soutenu la supériorité symbolico-rituelle de la Maçonnerie opérative ancienne – et non celle de Stretton – par rapport à la Grande Loge de Londres. Ajoutons surtout que Yarker, considéré par R. Dachez comme l'auteur des rituels de la Maçonnerie de Stretton, avait bien été qualifié par Guénon dans *Le Théosophisme* (p. 246) : d'inventeur de rite ; son discernement n'est donc pas en cause.

On s'interrogera pour finir sur le rapport entre l'ésotérisme et certaines contributions de ce volume, comme celles de S. Burgues ou de R. Ladous.

P. GEAY

*

**

Julie Casteigt, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart, Vrin, 2006.*

Cet ouvrage dont il faut souligner la portée considérable, est issu d'une thèse soutenue en 2002 à la Sorbonne. L'Auteur, qui enseigne actuellement à l'université de Toulouse II, fait preuve ici d'une compréhension rare et profonde de la vision eckhartienne de la Vérité dont la connaissance pleine et entière constitue le but ultime de l'existence humaine. Précisons dès l'abord, contrairement à ce qu'affirmait tout récemment K. Flash (*D'Averroès à Maître Eckhart*, Vrin, 2008, p. 15), que la doctrine d'Eckhart a ceci de particulier qu'elle n'est pas simplement spéculative ou théorique mais repose entièrement sur une expérience spirituelle d'une élévation exceptionnelle, sans laquelle il lui eut été impossible de parler avec autant d'assurance et de maîtrise. Car il est question pour Eckhart de montrer la nécessité de dépasser, sans la nier, la simple adéquation de la chose et de l'intellect, dans la mesure où il s'agit pour le connaissant d'être « engendré dans l'être divin » (p. 14). Dieu seul étant Vérité, il convient donc que le Verbe/Fils qui l'a fait paraître naisse dans l'âme afin de rendre celle-ci déiforme et identique au Vrai.

C'est donc la transformation totale de l'être en Dieu qui lui donne accès à la *connaissance intérieure*, comme la qualifie Eckhart (p. 39). En d'autres termes, pour connaître la Vérité, il faut être la Vérité, comme Dieu lui-même. J. Casteigt reprend à ce propos l'exemple central de la justice : « personne ne connaît la justice, s'il n'a en lui (*intra se*) l'être (*esse*) de la justice ».

Il n'y a là aucun orgueil, mais le signe de la conscience aigüe d'une proximité ontologique mystérieuse, fondamentale, entre l'homme et son principe spirituel caché, rendant possible le fait de pouvoir devenir soi-même Fils dans le Fils/Intellect (p. 103). Eckhart qui s'appuie abondamment sur saint Jean, interprète : « il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu » (1 : 12) selon une sorte de littéralisme métaphysique (qu'on trouve ailleurs, chez Ibn 'Arabî par exemple), et qui fait de l'Incarnation la condition de la restauration d'une telle possibilité (p. 198). J. Casteigt a donc parfaitement raison de dire que « la question eckhartienne de la connaissance de la vérité s'identifie avec le cœur de la foi chrétienne » (p. 388), ainsi qu'avec le sens véritable de l'institution eucharistique qui est forcément évoqué dans ce livre, par ailleurs trop répétitif et dont la dialectique assez sophistiquée risque par moment de rebuter le lecteur.

P. GEAY

*

**

Jacques Collina-Girard, *L'Atlantide retrouvée ? Enquête scientifique autour d'un mythe*, Belin, 2009.

Il y a quelques années à peine, P. Vidal-Naquet, dans un livre consacré à *L'Atlantide* (2005), ironisait sur la « perversité » de Platon et les « effets de réel » qui dans le *Timée* pouvait donner l'illusion de la vérité de sa description de l'île fameuse. Son approche nettement positiviste visait manifestement à faire de cette histoire une fiction, ce que Platon dit justement explicitement qu'elle n'est pas (*Timée*, 26b-27b). Or l'intérêt du livre de J. Collina-Girard, universitaire, spécialiste de géologie préhistorique, est qu'il fait confiance à Platon et cherche, là où celui-ci l'indique également, très précisément, c'est-à-dire à l'entrée du détroit de Gibraltar si une terre émergée pouvait s'y trouver il y a plus de 10 000 ans. Bien qu'il prenne beaucoup de précautions, parfois contradictoires, pour aborder cette question

encore très sensible, l'Auteur soutient que cette période correspond à l'achèvement d'un réchauffement qui provoqua une remontée des eaux de 135 mètres (p. 82), faisant ainsi de l'engloutissement du Cap Spartel, l'événement correspondant à la disparition de l'Atlantide. Même s'il refuse les descriptions très détaillées que fait Platon de celle-ci, sans doute pour rester en conformité avec une représentation stéréotypée de la préhistoire, l'Auteur accepte donc, pour une part, la véracité du récit platonicien. Il admet aussi la possibilité d'une tradition orale égyptienne communiquée au philosophe grec.

Reste que les dimensions assez modestes de l'île du Cap Spartel (12 km) semblent peu compatibles avec les données que rapporte ce dernier, ainsi que l'avait objecté P. Vidal-Naquet au sujet des travaux de l'Auteur. À moins que cette île n'ait été que la capitale d'un peuple ayant vécu sur d'assez vastes extensions territoriales de l'Espagne et du Maroc, depuis longtemps disparues (p. 176-7).

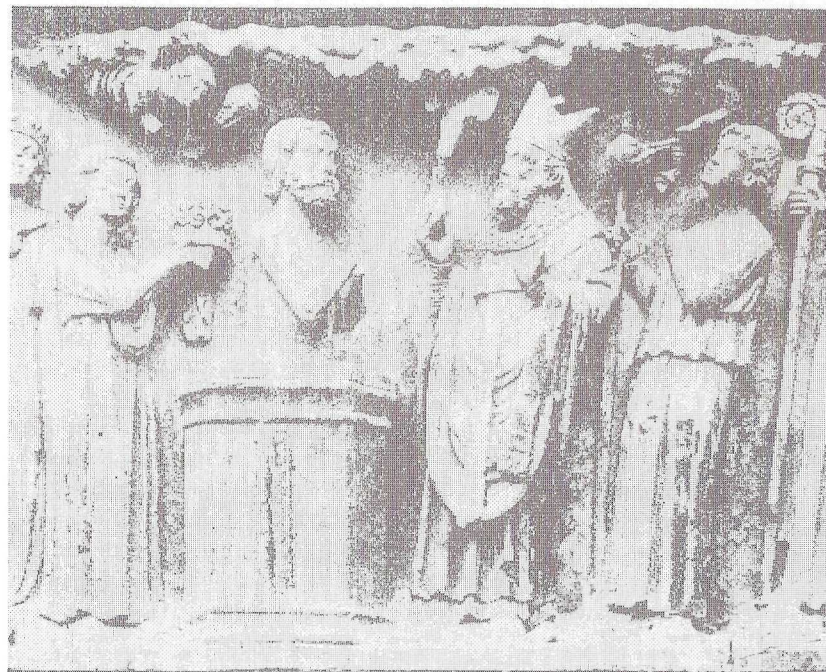
P. GEAY

*
**

Alain Erlande-Brandenburg, *La cathédrale de Reims, Aristeas/Actes Sud*, 2007.

Ce bel ouvrage publié avec un DVD donne une vision technique très précise de l'édifice à l'aide de nombreux plans, coupes et écorchés. On regrettera en revanche l'absence de développements sur la statuaire, les vitraux et la structure harmonique de la construction. On regrettera surtout le parti pris visant à minimiser le rapport entre la cathédrale et l'institution du sacre, l'Auteur affirmant dès le début de son livre : « l'absence totale d'indices témoignant dans l'architecture d'un lien avec la cérémonie qui finit par prendre une importance centrale dans l'histoire de la monarchie » (p. 18), ceci contre l'avis de Peter Kurmann ou de Patrick Demouy sur le sujet !

De manière trompeuse A. Erlande-Brandenburg donne même un cliché du portail des saints (transept nord) *postérieur* à la Première Guerre où l'on voit Clovis dans la cuve baptismale avec devant lui saint Remi. Or, avant la destruction chirurgicale de la partie supérieure de cette sculpture aujourd'hui disparue, on distinguait nettement une nuée d'où sortait une colombe apportant la fameuse sainte Ampoule à saint Remi (cf. ci-contre). L'Auteur a ainsi fait le choix



Cathédrale de Reims.
Portail des saints (avant 1914),
saint Remi recevant la sainte Ampoule d'une colombe venue du Ciel.

idéologique et donc anti-scientifique de masquer cette référence au miracle de Reims que durant la Révolution, la barbarie laïque avait déjà tout intérêt à occulter. En 1793 le trésor sera pillé et la sainte Ampoule partiellement brisée ; plus tard, la ville elle-même restera très discrète sur sa fonction royale, un vrai musée du sacre n'y existe toujours pas ! L'architecture de la cathédrale elle-même fut martyrisée dès 1741 par le chanoine Godinot qui supprima le labyrinthe, le Ciborium, les anciennes stalles, etc, mais le coup fatal sera donné en 1914 par les Allemands dont l'acharnement à anéantir le joyaux médiéval provoquera l'embrasement de la charpente, dessinant dans la nuit une croix en flamme, signe visible d'une chrétienté de plus en plus menacée.

P. GEAY

*
**

Bruno Étienne, *Abd el-Kader et la Franc-Maçonnerie*, Dervy, 2008.

L'Auteur, décédé en mars 2009, reprend ici des matériaux déjà publiés dans ses premières recherches sur le sujet, toujours selon la même perspective double, associant la psychanalyse et un spiritualisme des plus approximatif. Rien donc de bien nouveau en dehors des documents très utiles publiés en annexe qui convaincront peut-être ceux qui refusent encore d'accepter l'appartenance de l'Émir à la Franc-Maçonnerie. Refus qui peut se comprendre dans la mesure où les Maçons n'ont que très rarement donné une image respectable de leur Ordre dans les pays musulmans. B. É. évoque ensuite à sa façon le rapport entre soufisme et Franc-Maçonnerie de manière hélas plutôt décousue et superficielle. On soulignera également un manque fréquent d'exactitude sur le plan terminologique, doublé d'un narcissisme enfantin, comme lorsque B. É. se vantait d'être gradé en arts martiaux ou en Franc-Maçonnerie (p. 98) ! Il faut de même s'étonner des confidences que celui-ci croyait nécessaire de faire sur tel film de S. Kubrick ou sur le *Da Vinci Code* (p. 99, n. 1, p. 100), le tout suivi de remarques bien légères sur les voies mystiques et initiatiques.

Les considérations qui suivent sur les rapports présumés entre Ismaéliens et Templiers seraient à revoir complètement, tant ils

étaient différents de ce que l'on imagine (cf. F. Daftary, *Légendes des Assassins*, Vrin, 2007).

Mais B. É. ne fait guère preuve d'exigences documentaires, ici comme ailleurs. Sa mise en cause de Guénon à propos du problème éculé des références (p. 123) est malhonnête et injuste. Le qualifier en plus de « piètre musulman » (p. 132) relève enfin du scandale quand on sait que Guénon est aujourd'hui considéré comme un saint en Égypte (*LRA*, n° 25, p. 54).

P. GEAY

*
**

Alain Graesel, *La Grande Loge de France* (QSJ), PUF, 2008.

Cet opusculé reflète assez bien l'état de confusion dans lequel se trouvent bien des Maçons, à la fois dépositaires d'un héritage spirituel, rituel, symbolique, encombrant car imprégné de références religieuses ou ésotériques et par ailleurs, largement disposés à en dénaturer le sens dans une perspective profane désacralisante. Malgré un effort de recherche historique sans doute supervisé par R. Dachez, l'aperçu par lequel débute cet ouvrage est loin de restituer la vérité dont E. Corp donna un avant-goût dans son article « 18^e siècle : les Stuarts en exil lancent la Maçonnerie en France » (*Les Francs Maçons*, Tallendier, 1998) ; le grand spécialiste des Jacobites évoquait par exemple la décision prise par ces derniers de transférer vers 1726 le siège de la Maçonnerie en France !

Le fait de répéter ici, tel un "mantra" laïc, une dizaine de fois la devise républicaine : liberté, égalité, fraternité, strictement inconnue de la Maçonnerie ancienne et introduite tardivement de force dans son corpus, en dit long sur cette volonté de noyautage socio-philosophique de l'Art Royal, qui n'hésitera pas à caviarder les rituels. À ce titre, les Maçons modernes sont bien les pires ennemis de la Maçonnerie ! L'influence du kantisme pour laquelle milite encore l'Auteur (p. 98), déjà repérable au 19^e siècle, aura joué aussi un rôle particulièrement délétère. Il n'est donc pas sérieux de prétendre « veiller au maintien des traditions de l'Ordre » (p. 67), tout en cherchant simultanément à les détruire. Il n'est pas non plus possible de présenter les Constitutions d'Anderson (bizarrement nommées : *Anciennes Obligations*) « comme la référence fondamen-

tale de la franc-maçonnerie universelle » (p. 90) sachant dans quelles circonstances celles-ci ont été publiées ! Réduire enfin le Grand Architecte au « Mur de Planck » (p. 96), c'est précisément évacuer l'idée, pourtant présente dans le *Guide des Maçons Écossais*, selon laquelle « le nom de Dieu » est « source de toutes les connaissances et de toutes les sciences ». Faire de l'Architecte divin « un principe physique » est donc en totale contradiction avec ce qu'affirme ce texte référent du début du 19^e siècle. L'Auteur reste ainsi au fond assez proche du Grand Orient.

Mais la question, sinon l'énigme demeure celle-ci : pourquoi vouloir faire d'un Ordre initiatique traditionnel l'annexe d'une philosophie agnostique sécularisée et disons-le antireligieuse ?

P. GEAY

*
**

Moshe Idel, *Chaînes enchantées. Essai sur la mystique juive*, Bayard, 2007.

Dans ce travail important, M. Idel conteste la thèse catastrophique de Scholem selon laquelle, l'idée d'union mystique entre l'âme et Dieu serait absente de la Kabbale (p. 24), que Scholem ira jusqu'à qualifier « d'agnosticisme mystique » (p. 27) ! M. Idel insiste à juste titre, au contraire, sur l'existence d'un « continuum », d'une « chaîne sacrée » (*shalsholet ha-quedoshah*) entre l'homme et Dieu chez les Kabbalistes théosophiques (p. 73). Ce symbole – M. Idel évite ce mot et utilise à tort constamment « imaginaire » (p. 78) – désigne donc une réalité spirituelle rendant possible « la transformation de l'esprit humain, qui est perçu comme capable de s'unir à l'intellect de Dieu » (p. 121).

Sur le plan méthodique, outre l'usage rituel des noms divins, M. Idel évoque la possibilité de l'ascension céleste « *in corpore* pour voir le char » (p. 167, n. 173) et aussi, la lecture défiante de la Thora « rendant semblable à son sujet d'étude » (p. 182), compte tenu de l'isomorphie de Dieu et de la Bible (p. 195).

On émettra cela dit une très grave réserve lorsque M. Idel affirme que « la révélation n'est pas une apparition externe concrète représentant une hiérophanie hypostatique du divin, mais plutôt une projection imaginaire de la psyché humaine » (p. 273), ce qui explique

sans doute que Jung soit qualifié « d'intellectuel éminent » dans l'introduction (p. 35)...

L'ouvrage de M. Idel, pour instructif et salubre qu'il soit n'en est donc pas moins à prendre avec beaucoup de précautions, tout comme les travaux de Ch. Mopsik, en particulier sur les questions liées à la théurgie. Nous espérons d'ailleurs y revenir plus longuement à une autre occasion.

P. GEAY

*
**

Maurice Olender, *Race sans histoire*, Seuil, 2009.

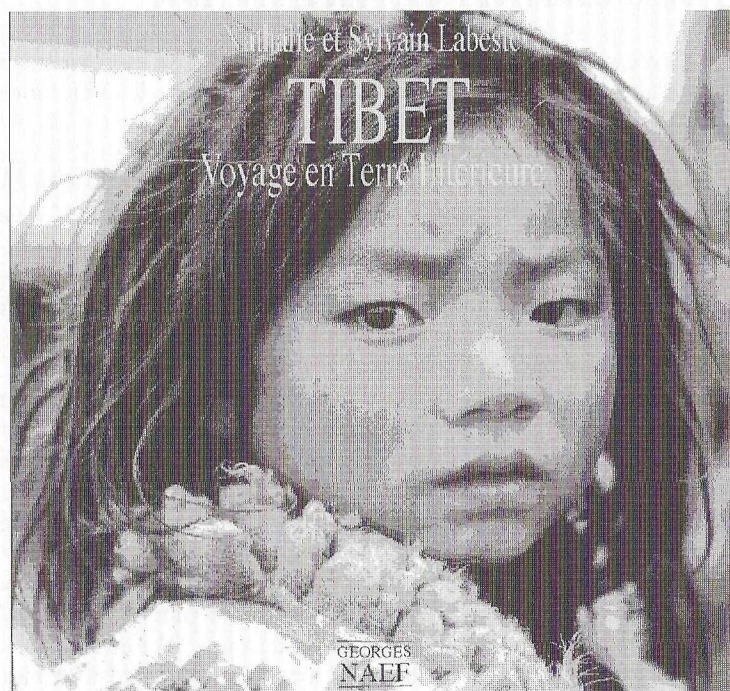
Ce livre constitue l'édition modifiée de *La chasse aux évidences* (éd. Galaade, 2005) dans lequel M. Olender, maître de conférence à l'EHESS consacrait un passage à Jung, Evola et Guénon (p. 74-79), très surnoisement mensonger à l'endroit de ce dernier. Suivant une stratégie extrêmement malsaine qui manifestement cherche à entacher la légitimité de Guénon, l'Auteur manipule les citations afin de suggérer, comme toujours, une accointance avec Evola et l'antisémitisme. Pour ce faire, M. O. mentionne des passages du compte rendu fait par Guénon d'une réédition italienne des *Protocoles des Sages de Sion* introduite par Evola. M. O. cite directement et seulement le numéro de janvier 1938 des *Études Traditionnelles* dans lequel ce compte rendu était paru, sans rappeler qu'il fut repris à la fin du *Théosophisme*, ce qui rendra difficile le contrôle des allégations de M. O. En fait, Guénon ne dit pas que l'authenticité des *Protocoles* est invérifiable, ni qu'ils sont véridiques. Il dit clairement que celle-ci « n'est guère soutenable » car « une organisation secrète [...] ne laisse jamais derrière elle de documents écrits » (*Le Théosophisme*, p. 414). Du reste, dès 1929, Guénon s'indignait devant ceux qui « croient encore à l'authenticité des "*Protocoles des Sages de Sion*" » (*EFMC* I, p. 91), sur la rédaction desquels il était d'ailleurs très informé. En revanche, il faisait le constat que ce texte contenait en effet un programme de « destruction du monde traditionnel », *faussement imputé aux juifs*, mais qui existe bel et bien. La subtile malignité avec laquelle M. O. trompe son lecteur vise donc à produire un amalgame entre Guénon et le racisme, voire le nazisme. Cette pratique inqualifiable se retrouve chez de nombreux auteurs

hostiles pour ne pas dire haineux envers Guénon, tel M. Koslow ou dernièrement J. van Win.

Elle serait incompréhensible si Guénon ne représentait pas une force spirituelle particulièrement gênante pour les tenants de la modernité.

P. GEAY

*
**



À paraître

LES RÉVÉLATIONS DE LA MECQUE

ANTHOLOGIE TRADUITE, COMMENTÉE ET ANNOTÉE PAR A. PENOT



ENTRELACS

Somme de connaissances spirituelles sans équivalent dans aucune civilisation, mêlant sciences religieuses et ésotériques, *Les Révélation de La Mecque* est l'ouvrage le plus fameux d'Ibn 'Arabi. Il y aborde des domaines aussi divers que l'histoire, la grammaire, la genèse de l'univers, l'astrologie, l'astronomie ou encore, bien entendu, les catégories initiatiques et les formes de spiritualité les plus élevées.

Le point de départ de cette « Bible de l'ésotérisme en Islam » est simple : alors qu'il est en pèlerinage dans la ville sainte de La Mecque, Ibn 'Arabi y reçoit de nombreuses ouvertures spirituelles et visions dont une dans laquelle il reconnaît dans la Ka'ba, le Sanctuaire sacré de la cité, le point de jonction entre les mondes de l'invisible et du visible. Débute alors une des œuvres les plus essentielles de l'histoire de l'humanité. Dans son prologue, celui qui est appelé dans le Soufisme le plus grand des Maîtres raconte comment il a été accueilli dans l'Assemblée des Prophètes comme Secau de la sainteté muhammadienne et comment il lui fut enjoint d'entreprendre cet ouvrage écrit sous l'inspiration divine...

La présente anthologie en est la première véritable traduction en langue française et constitue un événement culturel aussi important que, s'il n'en existait aucune, le serait la traduction de *La Divine Comédie*.

Cette édition s'accompagne d'un ensemble d'introductions et de notes permettant au lecteur de pénétrer sans difficulté dans ce qui peut être considéré comme l'œuvre phare du Soufisme.

Selon Roger Deladrière, Ibn 'Arabi (1165-1240) est l'auteur de « l'œuvre théologique, mystique et métaphysique la plus considérable qu'aucun homme ait jamais réalisée. »

'Abdallâh Penot est éditeur et traducteur, notamment du *Coran* et du *Livre des baltes* de l'émir 'Abd el-Kader.